

أسئلة المحنة . . .

تلك الحرب . . .

تركت للعراق شهداءها ودمارها، وللأمة ثقتها، وللنخبة العربية المثقفة حيرتها وأسئلتها . . .

تلك الحرب الماضية/الحاضرة، امتدت سبعة أشهر، واشتعلت شهرا ونيفا، واحتدمت مائة ساعة. وها قد انتهت وقائعها، ومرت أحداثها، وارتفع غبارها، ولكنها، ها هي هنا، تخدش الذاكرة وتختزنها، وتستقر بها لوعة دائمة .

ولكن مَنْ منّا يجرؤ على استذكارها وتذكرها غير الذين يعدونَ قائمات الموتى ويفصّلون الحدود القديمة والجديدة ويتكهنون بعدد المناصب الشاغرة، ويحصون آثار الدمار الكبير؟

مَنْ منّا يجرؤ على استذكارها؟

وسطَ غبار المعركة، ودخانها المتصاعد، وأجوائها الصاخبة ارتفعت أصواتنا، ولكن صوت الدمار كان أقوى من صوت الدفاع عن الحضارة والانسانية، وها نحن، مثقفين ونخبا، وقد هدأت كل الأصوات، نغرق في صمت هو الى الذهول أقرب . . . فكأن الواقع الجديد/الغريب تجاوز كل حدود الفهم والإدراك . . . وكأن كل مراجعنا الفكرية، انهارت فلا سند لنا، وكأن كلّ أدواتنا المعرفية هي أقرب إلى العقم والصدإ . . . كأن لا ماضي وراءنا، ولا مستقبل أمامنا . . . أما الحاضر فهو حاضر التفتت والحيرة، والشك والريبة . . . «لكثرة الخلاف فينا ولوحدة المختلفين علينا» تلك هي المسألة . . .

فالسؤال الأصعب، المدعوون لطرحه مثقفين ومفكرين، هو السؤال المحدد للكُنْه والهوية . . . من نحن حتى يكون الاختلاف فينا وعلَينا؟

ان السؤال المحرج حقا . . . وهو أساس المراجعة وبداية البحث عن نسغ الذات .

ولعل المرحلة القادمة ستكون المؤشر الكبير لميلاد وعي فكري جديد بإمكانه الدّفع إلى الأمام من أجل مواجهة صريحة مع الذات ومع الآخر .

مواجهة تضع السؤال الدقيق، البليغ، الجارح مثل الحق، وهو الامر المنوط بعهدة حركة ثقافية عربية جديدة تفتح مع نفسها حوارا معمقا وجادا قصد الوصول ـ إلى اتفاق/مشروع ـ حول قضايا الامة وفكرها الجديد، وحول الوحدة العربية، وكيفية تحقيقها، وحول توزيع الثروة وكيفية تجسيد العدالة الاجتماعية بين الجميع . . .

ان العرب باعتبارهم ـ وجودا ومصيرا ـ كائنا متكاملا من المحيط إلى الخليج، مطالبون اليوم بوضع أسس دافعة لتحقيق رؤية حضارية جديدة يكون فيها قول فصل للمواطن العربي الذي بلغ الآن مرحلة نضج لا يمكن بأي حال دحضُها .

تلك الحرب . . .

قد انتهت الى ما لا تنتهي اليه الحروب عادة . . فالعربي لم يكن منتصرا، والعربي لم يكن مهزوما ايضا .

المدار الآن هو خلق المناخ الملائم للفعل التاريخي الحق والدخول في مرحلة البناء والاستقلال بالذات، والتفاعل مع الغير بحرية، أي التحرر من كل ارتهان وانقياد للآخرين . . .

إن الامة لن تنهض إلا إذا احتدمت مع الازمات وواجهتها . . .

فهل ستَيْنَع المسيرةُ وتُثْمِر؟

● **التحرير**

أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر: - إشكالية نقد العقل نموذجا

السيد ولد أباه*

يبين كانط في نص فلسفي مشهور حول «التنوير» دلالات هذا المفهوم الجديد في عصره بقوله:

«ما الانوار؟ انها خروج الإنسان من حال كونه قاصرا، وتعني هذه الحالة انه عاجز عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين، وهو المسؤول عنها، لأن سببها ليس في الذهن، بل نقص في أخذ القرار ونقص في الشجاعة، علما أن يسلك الإنسان دون استعانة بالآخرين.

فكن شجاعا واستعمل ذهنك: هذا هو رصيد التنوير»(1).

فعصر الانوار يحيل إلى هذه الظاهرة الفكرية الواسعة الانتشار التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر، وخصوصا المانيا وفرنسا، والتي تجلّت في عدّة مناح، منها النقد الديني الذي تجلّى في حركة الاصلاح البروستنتاني التي دعت الى حرية تأويل النصوص المقدسة، وحاربت الطغيان الكنسي ورفضت فكرة التوسط بين الرب وعباده(2)كما قامت هذه الظاهرة على تأكيد أولوية الانسان ودعم استقلاله وارادته، ورفعه إلى مستوى يكون فيه مرجع سلوكه والقاعدة المعيارية لممارسته الاجتماعية، بإزاحة انماط الشرعية السياسية المتعالية و «الحق المقدس»، باعتبار أن شرعية السلطة يجب أن تكون نابعة من «التعاقد الاجتماعي» الحر.(3)

ولقد نتج عن هذه القطيعة مع الماضي تصور جديد للتاريخ البشري يتأسس على مفهوم «التقدم»، كاطار معياري للتحول الاجتماعي والوعي بمقتضيات اللحظة الراهنة في مقابل ماض يتوجب الانفصال عنه، وفي اتجاه مستقبل يجب تحقيقه - ويكشف هذا التصور للتاريخ البشري عن مسار العقل الانساني الذي يتبع خطا يضمن له التحول من عوائق «الخرافة» و «الاسطورة» و «الاستبداد» نحو «العقل» و «العلم» و «الحرية»، وهكذا نشأت فلسفات التاريخ التي أقامت أنساقا نظرية مكتملة للتعبير عن هذا المشروع(4).

نستنتج من هذه المعطيات السابقة ان «عصر الأنوار» يمثل نقطة تحول كبرى في النظام المعرفي الغربي ذاته، ويشكل في الآن نفسه قاعدة التفكير للحداثة كلها، ويعبر عن ذلك هيغل بقوله: «إن مبدأ العصور الحديثة هو عموما حرية الذاتية» (5) وتعني هذه المقولة ان العلاقة بالذات على المستويين المعرفي (عقلانية الوعي) والعملي (ممارسة الحرية هي التي

تؤسس فضاء الحداثة، وهو الفضاء الذي يقوم على أربع محددات:

(1) **العقلانية**: التي ترى في الذات مصدر المعرفة، باعتبار أن الوعي يتمثل الوجود ويصدر الاحكام العقلية حوله. كما تجد العقلانية في الطموح العلموي نموذجا، باعتبارها عقلانية تهدف إلى تأكيد «سيطرة الانسان على الطبيعة» كما تجد في التقنية رؤية للوجود.

(2) **التاريخانية**: أي أن الحداثة قامت على معقولية التحول، وأفضت الى تصور حركي للمجتمع، يحدد مراحل لنموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار «التقدم» ويبشر به كسلاح ايديولوجي.

(3) **الحرية**: كأرضية تعين شرعية السلطة، وتؤكد حق الانسان في تقرير شؤونه المدنية، دون اكراه أو قيد، كما توفر المقولة ذاتها محددات الممارسة الاقتصادية وتشكل أيضا منطلقا للتعبئة الايديولوجية.

(4) **العلمانية**: أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفتح الباب أمام نزع القدسية عن النصوص المقدسة، وفي مقابل ذلك الانطلاق من «الإنسان» كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الاخلاقي والسياسي.

ولنا أن نتساءل هنا: هل عرف الفكر العربي - الاسلامي فكر التنوير؟ وكيف تلقى تراث التنوير الغربي بعد اكتشافه له «مؤخرا»؟.

للإجابة على هذا السؤال، نلاحظ أن بعض الكتاب العرب المعاصرين يميلون إلى البحث عن بعض أوجه القرابة بين عصر التنوير الغربي وفترة ازدهار البحث العلمي والجدال الفكري وتصارع المذاهب في العصر العباسي ونسخته الاندلسية، حيث انبثق الخطاب الفلسفي وتمت مناقشة المعتقدات الدينية وظهر «الزنادقة» و «المبتدعة»(6).

الا أننا نرى الاقرار بذلك خلطا بين فضائين معرفيين يختلفان اختلافا جذريا في المنطلقات النظرية، والاشكاليات الابستمية، كما ينتمي كل منهما الى رهانات حضارية متمايزة.

والواقع أن الفكر العربي لم يكتشف التنوير الا من خلال الاحتكاك بالغرب الاستعماري، وخصوصا مع النهضة المصرية وحملة نابوليون ومراحل الصراع العثماني - الاوروبي، وما أعقب ذلك من احتلال البلدان العربية وانفتاحها على الثقافة الغربية الوافدة(7)فلقد ولج الفكر العربي اشكالية التنوير من البداية من حيث جانبها السياسي الاصلاحي، فهيمن على مثقفي وكتاب عصر التنظيمات هاجس «التمدن» أي الاصلاح السياسي القائم على قيم المدنية الحديثة كما تتجلى في المجال الاوروبي - يعرفه الطهطاوي بقوله: «تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لاهل العمران من الادوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسا ومعنى، وهو فوقانهم في تحسين الاخلاق والعوائد، وكمال التربية، وحملهم على الميل الى الصفات الحميدة واستجماع الكمالات المدنية والترقي في الرفاهية»(8).

كما يبرز المشروع الاصلاحي جليا لدى خيرالدين التونسي الذي تبنى فكرة «الاستبدادية المتنورة» وعمل على اجراء اصلاحات سياسية جذرية تشمل تشكيل مجلس نيابي واعلان دستور لتنظيم الممارسة السياسية، اقتداء «بالممالك الغربية»(9)

وهكذا نلاحظ مع د. هشام جعيط ان سائر الاصلاحيين السياسيين في العالم الاسلامي قد أكدوا «أسبقية الممارسة على النظر وما هو تعاليمي على ما هو

عقيدي. وبكلمة واحدة همُّ الفعل على حساب عمق الفكر، وهو أمر نلقاه في صميم الهم التنويري الفرنسي، وفي حين سعى التنوير الى اسقاط العالم القديم بأسسه الثقافية، نشهد هنا نزعة نحو التوفيق والتركيب»(10).

إلا أن فكر النهضة العربية سيشهد تحولا نوعيا هاما مع «الكواكبي» الذي أدخل البعد العقلاني في المشروع التنويري، وأضاف إلى الهم السياسي الاصلاحي أسسه النظرية مركزا على مفهوم «التقدم» والأخذ بأسباب العلم والصناعة(11).

وقد شهدت هذه الفترة الانفتاح على أغلب التيارات الفلسفية والفكرية الغربية: كالداروينية والسان سيمونية والوضعية، فتمت ترجمة بعض مؤلفاتها، وعرضت في الصحف السيارة. فبشر «شبلي شميل» بالنشوئية ونادى الى تعويض الدين بالعلم وعلى الأخص العلم الطبيعي، فالتفاوت بين الأمم راجع إلى تفاوتها في امتلاك «ناصية العلم» إذ «نجد انه حيثما كانت علوم الكلام والنظريات المترتبة عليها منتشرة أكثر كانت العلوم الطبيعية منحطة وكان الانسان متقهرا وحالته الاجتماعية سيئة كذلك، والضد بالضد»(12).

وفي هذا الأفق الوضعي، تندرج دعوة سلامة موسى إلى القطيعة مع رواسب «الغيبيات والتقاليد»، واعتماد العلم «نارا كاوية تحرق جميع الرواسب وتهدد عفنها هباء»(13)منهيا إلى القول:

«لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادىء الاوربية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»(14).

وهكذا ستهيمن أطروحة «التقدم» على مفكري تلك الحقبة، وسيقع تصور هذا المفهوم كقطيعة مع الذات وتماه مع الآخر وبالاعتماد الكلي للقيم الثقافية للحضارة الغربية وأنماطها المؤسسية، فكانت مقولة طه حسين المشهورة: «علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات»(15).

ومن ثم يقول غليون:

«أصبح التقدم هو هدف المجتمع الإنساني عامة، والمجتمع العربي، فأصبحت التقدمية دين النخبة الحديثة المتعلمة، لا يخلو كتاب من ذكرها أو الاشارة اليها، وأصبح التقدم مطلبا عاما، تقوم من أجله الثورات وتبرر به الحكومات اجراءاتها السياسية والاقتصادية، وصار مصدر مشروعية الكلام والعمل معا، لا ينتظم عقل بدونه، ولا ممارسة خارج دائرته وهدف تحقيقه»(16).

ونلاحظ هنا أن السلفية الإصلاحية، وإن رفضت هذا الخطاب الحداثوي، وحاربت الدعوة إلى الانفصال عن الدين وتعويضه «بالعقلانية العلمية»، فانها قد تبنت النظرة التنويرية وان من منطلق تأويلي للنصوص الدينية.

فالافغاني يحمل بشدة على الاتجاهات التحديثية، ويقول عن الحضارة الصناعية بأنها أصل الحروب و «أن هذا التقدم ليس سوى بربرية»، أما التقدم الحقيقي فمرهون بالتزام «الخلاق الفاضلة» والتمسك بمبادىء الدين وأصوله الروحية.

ويذهب إلى القول:

«ان ما نراه من حالة ظاهرة حسنة فينا (من حيث الرقي والأخذ بأسباب التمدن) هو عين التقهقر والانحطاط، لاننا على تمدننا هنا مقلدون للأمم الاوربية، وهو تقليد يجرنا بطبيعته إلى الاعجاب بهم والاستكانة لهم والرضى بسلطانهم، وبذلك تتحول صبغة الإسلام التي من شأنها رفع راية السلطة

والغلبة الى صبغة خمول وضعة واستئناس لحكم الاجنبي[17].

الا أن هذا الحماس الكبير الذي يطبع هذه الحملة ضد الحداثة والتغريب، لا يمنع الافغاني أن يستعيد على مستوى تأويل التراث كل قيم الحداثة والتنوير من تأكيد للعقلانية وتمجيد العلم ومحاربة الاستبداد والدعوة إلى الحرية والديمقراطية[18]. وهو الموقف الذي سيتجذر على يد تلميذه محمد عبده وكذلك رشيد رضا[19].

ولابد من الإشارة في هذا السياق إلى دعوة علي عبد الرّازق إلى اعتماد العلمانية من منطلق قراءة «سلفية» للتاريخ والتراث الاسلاميين، باعتبار ان مؤسسة الخلافة كما مورست تاريخيا ليست من الاسلام في شيء: إذ «ان كل ما شرعه الإسلام وأخذ به النبي للمسلمين من أنظمة وقواعد لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدينية»، فهي ليست سوى «خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وانما تركها لنا لنرجع فيها إلى احكام العقل وتجارب الأمم وقاعد السياسة»[20].

انها الدعوة التي تجد امتداداتها اليوم في خطاب «التنوير الإسلامي» الجذري لدى حسن حنفي، الذي لا يخفي حرصه على أن يبدو مفكر المجتمع العربي، الذي «يجدّد للناس دينهم ويرعى مصالحهم»[21]. ـ وهكذا عمد إلى ترجمة بعض النصوص الدالة «لاشهر مفكري الغرب الذي قاموا بدور طليعي في تحديث مجتمعاتهم كنموذج لنا على التحديث»[22]. فأهمية هؤلاء «المفكرين الاحرار» (أي فلاسفة التنوير الغربي) هي انهم قد «اعطوا العقل حقه نسبيا... في اعتبارهم العقل أساسا للنقل، ومقياسا لصحة العقائد، وأساسا للعلم... وقد تكون فلسفة التنوير من حيث هي قضاء على الخرافة هي ما نحتاجه أكثر في عصرنا هذا من ايمان بالإنسان، ونداء للحرية والاتجاه نحو العالم الحسي»[23].

وهكذا سيحاول حنفي تطبيق استراتيجية تأويل النصوص الدينية التي أخضعت إليها النصوص الإسلامية من قرآن وأصول وتراث فقهي وصوفي ـ[24]. فيقع تعويض «لاهوت الله» بـ «لاهوت الارض» وتعويض الشهادتين «بالشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ»، ويصبح التوحيد «فعلا ايجابيا يضع فيه الشعور مثلا أعلى، ومبدأ واحدا عاما وشاملا»، أما اختتام النبوة فهو «اعلان على اكتمال الوعي ونهاية النبوة، وتحقق آخر مراحلها في نظام وتجسده في دولة، وأنه لا يمكن الرجوع الى الوراء لمراحل سابقة منها، فالتاريخ لا يرجع الى الوراء، والتقدم جوهر الوعي الانساني ومسار التاريخ وحركة التطور. فالإنسان بعقله المستقل وبارادته الحرة قادر على أن يواصل حركة التاريخ وان يستمر في تقدمه باجتهاده الخاص فيرث النبوة وتراث الانبياء، فالعلماء ورثة الانبياء، والاجتهاد طريق الوحي، والعقل وريث النبوة»[25].

ان حسن حنفي يقدم نفسه كامتداد طبيعي لحركة التنوير التي انطلقت من الاصلاحية النهضوية التي دعت «إلى الأخذ بأساليب التقدم الحديث، العلم والصناعة... وإلى تأسيس نظم سياسية تقوم على الحرية والديمقراطية... وواجهت بجرأة شديدة قضايا الاستعمار والعدوان الخارجي ووسائل التخلف والطغيان الداخلي، وحاولت توحيد الأمة في كيان واحد»[26].

إلا أن هذه الحركة قد خبت وكبت عندما «اختارت

المنهج التربوي والاصلاح الديني والخلقي، وابتعدت عن الاسلوب السياسي»[27].

ان هذه الوضعية هي المسؤولة لدى حنفي عن الانفصام بين السلفية التي ابتعدت عن الحداثة والتجديد، والتيار التنويري الذي أضحى تغريبيا، يقدم «النظم العلمانية الغربية كالاشتراكية والقومية.. كبديل عن النظام الاسلامي، فبدأ الوضع الاجتماعي ينطبع بالتقاليد الغربية ويبتعد عن الاصالة الاسلامية باسم المدنية والعصرية، مما ولد لدى التيار السلفي معارضة منجزات العلم ومظاهره المدنية الحديثة باسم الدين.. فظهرت الأصولية الاسلامية على أنها الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور، حامي حمى الاسلام ضد الغرب»[28].

ونذكر في هذا السياق أن التصورات الماركسوية قد شكلت العماد النظري لاشكالية التنوير العربي في الثلاثين سنة الأخيرة: إذ وجد الخطاب التحديثي العربي في الماركسية المنهج المكتمل المفقود، والنظرية «العلمية» الحقة، والتعبير الجلي عن حركية التاريخ ومفتاح معقوليته، كما وجد فيها ايديولوجيا كفاح ذات طاقة تعبيئية وتنظيمية واسعة، كفيلة بالقضاء على رواسب «الماضي» و «صناعة المستقبل» في مأمن من تهمة التغريب التي أصبحت مخصصة للغرب الرأسمالي وليبراليته «الفاسدة». وهكذا تحقق دمج يطوبيا التقدم بالطموح الوضعي وهما مقولتان متلازمتان ـ كما يقول هابرماس ـ إذ التصور العلموي لابد ان يستند إلى مفهوم تقدمي لمسار المعرفة يقصي من دائرة الشرعية النظرية كل التعبيرات غير العلمية «كميتافيزيقا خالية من المعنى» حسب التعبير الوضعي أو «ايديولوجيا زائفة»، حسب التعبير الماركسي.[29].

انطلق إذن اليسار العربي من الاحساس بأن «الأمة العربية تتخبط في هزيمة شاملة مطبقة. وان محاولة النهضة العربية الثالثة قد اندحرت وصفيت»[30]. انه نفس الحكم الذي يصدره عبد الله العروي عندما يخلع على التجارب التحررية في الوطن العربي صفة «العجز الايديولوجي أو بكيفية أدق تخلف الذهنيات عن الأوضاع الاقتصادية ـ الاجتماعية العامة»[31]. وينتهي العروي في الأخير من تشخيصه للايديولوجيا العربية المعاصرة الى القول:

«المشكل الحقيقي الذي نواجهه فعلا، والذي نهدف إلى كشف القناع عنه هو عدم وجود **الايديولوجيا المنسجمة عضويا** والتي يستخلص منها برنامج مستوف لشروط الاستيعاب والشمول، والذي يجد فيه المجتمع العربي صورة وفية ومقنعة لملامح ماضيه وتطلعات حاضره»[32].

ومن ثم أصبح مشروع «التنوير الماركسي العربي» هو صياغة النظرية العلمية للمجتمع العربي التي ستكفل تحقيق «الثورة الاشتراكية» الضامنة كل تناقضات هذا المجتمع التي هي في مجملها «**تناقضات طبقية**»، إذ الاشتراكية «**ضرورية وواجبة للوطن العربي**» حسب عبارة نسيب نمر ـ[33].

من الجلي إذن أن للماركسية العربية محتوى تنويريا واضحا، يستعيد مشروع النهضة ويبشر بقيم الحداثة من منطلق جديد، «فبلغت ايديولوجية الحداثة مع الماركسية كقماط لها، ذروة طمحت معها إلى أن تكون فلسفة للتقدم معتدة بنفسها وقابلة لما ينجم عن مقدماتها من نتائج»[34].

إلا أن الماركسية العربية لم تستطع أن تقدم نظرية المجتمع العربي التي وعدت بها، بل نجدها استخدمت ـ بشكل تعسفي وميكانيكي ـ أشد المقاربات الماركسية اغراقا في التبشير الوضعي والتاريخانية الطوبائية، ولم تستطع ان تواكب الانقلابات المعرفية الكبرى التي اعادت بناء

الماركسية، بل تجاوزتها في مناح عدة ابرزها أساسا التنويري ذاته[35].

ويلخص عبد السلام بنعبد العالي هذه التحولات في الثورات المعرفية الخمس التالية:

(1) **الثورة اللغوية**: تصور جديد للعلامة يفتح الأفق أمام ممارسة تأويلية جديدة فاللغة لم تعد تحيل إلى ذات متكلمة واعية، بل ان الدرس اللساني الأساسي هو تبيان ان اللغة نسق اختلافي تربطه علاقات اقتران ضرورية.

(2) **الثورة الابستمولوجية**: التي احلت فلسفة التصور محل فلسفات الوعي ـ فلقد قامت الابستمولوجيا المعاصرة على انقاض التصور الادواتي للمعرفة الذي يختزلها في حدود انجازات العلوم ـ لقد بينت أبحاث باشلار أن القانون العلمي ليس اكتشافا لواقع مباشر أو ضبطا لشفافية الوجود، بل الواقع العلمي واقع مبني، هو نتاج ممارسة جهوية، وبالتالي فان الحقيقة العلمية حقيقة جهوية تقريبية، لها ميدان قيمتها المفهومي ـ التجريبي، ومن ثم أصبحت الموضوعية العلمية محدودة بحدود بناء الموضوع العلمي.[36]

كما عمل «كارل بوبر» على فضح سلطة الحقيقة في المؤسسة العلمية التي تدعي المعرفة اليقينية وتتخذ طابع النسق المغلق، بينما القوانين العلمية تتميز «بقابليتها للدحض»، لا قابلية التحقق كما تتوهم الوضعية، بل ان معيار الممارسة العلمية هو «النجاعة» وليس ادعاء الحقيقة[37].

أما هابرماس فيبين ان العلم والتقنية ليسا سوى ايديولوجيا الحداثة التي تعطي الأولوية للتصرف التطبيقي أي النشاط الأدواتي الذي يصبح عندئذ مرجع المعقولية ومعيار الشرعية النظرية[38].

(3) **التحليل النفسي**: الذي بين ان الوعي «عرض من الاعراض... ومكان مفعولات المعاني»، أي أن بنية الذات بنية معقدة تتفاعل فيها المستويات الرمزية والواقعية والخيالية.

(4) **الثورة البنيوية**: التي أرست عقلانية نسقية، ترفض مقولات الوعي، وتنسف التاريخانية التطورية، كما تنفتح على الجوانب المهمشة في البحوث الاجتماعية، وعلى المجتمعات التي اعتبرت «متوحشة» أو «بدائية» هادمة بذلك السلم التفاضلية التي يقوم عليها التصور التنويري لتقدم التاريخ[39].

(5) **الثورة التاريخية**: كما تبلورت لدى نيتشة وفوكو. فالجينالوجيا التشوية ترفض «منطق التعريف والماهية»، كما ترفض «المفهوم كحضور ومثول» باعتباره هو «المكان الذي تفعل فيه الفوارق والمفهوم هو المجال الدلالي الذي يكثف نموا تاريخيا كاملا». فليس الدليل «حضورا للمعاني وانما هو المكان التفاضلي الذي تؤثر فيه مختلف التأويلات ـ انه المجال الذي لا تكون فيه الكلمة الا تكثيفا لعدة تأويلات»[40].

وهكذا دشّن نيتشه النقد الجذري لمشروع التنوير ذاته، ولأسس الحداثة المفهومية، معلنا نقد «ارادة الحقيقة، التي قامت عليها الحداثة «كارادة سلطة» مبينا ضرورة اقامة تاريخ للمفاهيم ذاتها لهدم معقولية «الوعي والتطابق» وتركيز ممارسة جديدة للفلسفة تتأسس على الاختلاف، وهو المفهوم المركزي الذي يقوم عليه ما يدعى اليوم بخطاب «ما بعد الحداثة»[41] أما فوكو فقد أقام دعائم جديدة للمقاربة التاريخية، تهدم التاريخانية التنويرية ومحتواها الاتصالي إذ «التاريخ المتصل **هو الرديف الملازم لدور التأسيس للذات**»، فهو الذي يضمن لها ان تستعيد كل ما

ضاع منها، ويؤكد ان الزمان لا يفرق بين الاشياء الا لكي يعيد إليها وحدتها، وما يعد بأن كل هذه الامور التي ازاحها الاختلاف، في مقدور الذات ـ في صورة الوعي التاريخي ـ ان تتملكها لتبسط عليها هيمنتها وتجد فيها ما يمكن ان نسميه مقرها»(42).

ان التاريخ عندئذ يصبح لدى فوكو «تقوضيا للوعي» وتجاوزا لاحادية الزمن واتصاليته، وتبيانا لجهاز السلطة الذي إتخذ ارادة الحقيقة «كمنظومة اقصاء، وفي هذا السياق تدخل «العلوم الانسانية» بوصفها معارف هشة البناء النظري بمفهومها للإنسان الذي يتوجب اعلان «موته»، وطموحها الوضعي الذي يخفي إرادة القوة الذي يؤطرها ويؤسسها.

لقد اكتشف الفكر العربي المعاصر إذن في السنوات الأخيرة هذا التحول النظري الكبير الذي عرفه العقل الغربي والذي خلف جدلا متعاظما رهانه مشروع التنوير ذاته، وهكذا انبرت أقلام لامعة للعمل على الانطلاق من هذه الاطروحات في تجاوز المأزق الصعب الذي انتهى إليه الخطاب العربي المعاصر، وهو المأزق الذي يتعرض له الجابري بقوله:

«لقد كانت مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ولا زالت مقولات فارغة جوفاء تعبر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الشيء الذي جعلها تعكس أحوالا نفسية وليس حقائق موضوعية»(43).

ويجمل الجابري خصائص هذا الخطاب «الفاشل» في العناصر الآتية:

«هيمنة النموذج ـ السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف «الايديولوجي» في التغطية على جوانب النقص «في المعرفي»، جوانب النقص في المعرفة بالواقع»(44).

ومن هنا ظهرت طموحات جديدة لدى المفكرين العرب إلى إعادة بناء فكرهم، من خلال توظيف المفاهيم الجديدة التي أدخلها خطاب «ما بعد الحداثة»، وهي مفاهيم تنتمي إلى سياق لا تنويري جلي(45).

وتبرز جذرية هذا الطموح في تحويل اشكالية المشروع الثقافي العربي من «التحديث» أو «الثورة» إلى «نقد العقل ذاته» أي نقد العقل العربي الذي أنتج تاريخيا هذا التراث الذي ما زال جزءا منا نعيشه ونفكر من داخله، ونحاول تجاوزه أو اعادة بنائه في خطابنا المعاصر.

ولا شك ان اعمال المفكر المغربي محمد عابد الجابري وعالم الاسلاميات الجزائري، محمد اركون تمثل التعبير الاكثر اكتمالا ونضجا عن هذا الهم الجديد. ومن الملاحظ ان كل واحد منهما اختار لكتابه الاساسي عنوانا يحيل الى هذه الاشكالية:

فنجد الجابري يكتب «نقد العقل العربي»، بينما كتب أركون «**نقد العقل الإسلامي**» الذي ترجم الى العربية تحت عنوان «تاريخية الفكر العربي الاسلامي»، وينطلق كل من المفكرين من الاحساس بالحاجة الملحة الى نقد العقل الذي انتج تراثنا، والمسؤول عن «اخفاق نهضتنا». فينهي الجابري كتابه «الخطاب العربي المعاصر» بهذه الصيحة: «ان الحاجة تدعو اليوم أكثر من أي وقت مضى، الى تدشين «عصر تدوين» جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح... نقد العقل العربي»(46).

ان نقد العقل بالنسبة للجابري، شرط ضروري من شروط النهضة، ولعل غيابه في فكر النهضة العربية الحديثة كان «من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن»، وبالتالي فانه مطلب لم يتحقق انجازه حتى

الآن، ومن ثم «فان عملية النقد المطلوبة. . . تتطلب التحرر من اسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة»(47).

وبنفس الصيغة يقدم أركون مشروعه النقدي الذي يكمن في «تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي»، وينعت هذا المشروع بأنه «شديد الجدة وشديد التعقيد»(48). ويواصل أركون بحسرة واصفا ضعف الإنتاج الفكري العربي ـ الاسلامي:

«إذا ما نظرنا إلى ناحية الباحثين العرب المسلمين وجدنا تأخرا وبطئا ونواقص أشد ايلاما وحزنا. ان تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ سني السبعينات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للانتاج العلمي في المجال العربي والإسلامي كما ونوعا. أما الأدبيات النضالية فهي على العكس من ذلك وافرة وغزيرة جدا»(49).

إن أول مهمات «نقد العقل العربي ـ الإسلامي» تصبح عندئذ ازاحة القراءات السابقة للتراث الفكري وبيان ضحالتها المنهجية. وهكذا يستعرض الجابري في مقدمة كتابه «نحن والتراث» هذه القراءات موزعها إلى ثلاثة اتجاهات:

(1) **القراءة السلفية**: وهي «قراءة ايديولوجية جدالية. . . لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: **الفهم التراثي للتراث**. . . فهي تصدر. . . من منظور ديني للتاريخ، يجعل التاريخ ممتدا في الحاضر منبسطا في الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة من أجل اثبات الذات وتأكيدها. . »(50).

(2) **القراءة الليبرالية**: التي تنظر إلى التراث من خلال «حاضر الغرب الاوربي» فهي قراءة «**أورباوية النزعة**»، انها امتداد للقراءة الاستشراقية القائمة من الناحية المنهجية على «معارضة الثقافات»، على قراءة تراث بتراث. ومن هنا المنهج الفيللوجي الذي يجتهد في رد «كل» شيء إلى أصله. وعندما يكون المقرؤ هو التراث العربي الإسلامي، فان مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى «أصوله» اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية»(51).

(3) **القراءة اليسارية**: وهي نوع من «السلفية الماركسية» التي لا تتبنى المنهج الجدلي كمنهج «للتطبيق» بل «كمنهج مطبق» ـ وهكذا وجب أن يكون التاريخ العربي ـ الاسلامي» انعكاسا للصراع الطبقي من جهة: وميدانا للصراع بين «المادية» و «المثالية» من جهة أخرى. ومن ثم تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الاطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المضاعف»(52).

وينتهي الجابري من استعراض هذه القراءات الثلاث إلى اصدار حكم قاس تجاهها يتهمها «**باللاتاريخية والافتقاد الى الموضوعية**»، كما أنها لا تختلف جوهريا عن بعضها بعضا، من الناحية الابستمولوجية باعتبارها قراءات «سلفية» تبحث عن حلول جاهزة للمشاكل المستجدة في «أصل تاريخي ما» سواء كان: الماضي العربي ـ الاسلامي أو الحاضر الاوربي: فهي قراءات تعتمد بنهم «قياس الغائب على الشاهد» طريقة في التفكير، وهي الطريقة التي تحدد بنية العقل العربي كله منذ عصر تدوينه.(53)

ويقدم أركون تقسيما رباعيا للمقاربات المنجية ذاتها على الشكل الآتي:

(1) **الخطاب الإسلامي النضالي** الذي «ينغرس.. ضمن البعد الاسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية

لهذا التراث بالذات».

(2) الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي «يفصح عن التراث في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعة نصية موثوقة أو صحيحة».

(3) الخطاب الاستشراقي: الذي يعتمد «منهجية النقد الفللوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر».

(4) خطاب العلوم الإنسانية: الذي يهدف إلى الكشف «عن الأسئلة المطموسة» في الخطابات السابقة، وإبراز العناصر المسكوتة فيها (جوانب اللامفر فيه وما يستحيل التفكير فيه)(54).

وهكذا سيعمد كل من المفكرين في تجاوز عوائق الخطاب المعاصر: اللاتاريخية واللاموضوعية (الجابري) والوعي الأسطوري والتاريخانية الوضعية (أركون)، إلى منطلقات جديدة في تحديد العقل العربي ـ الإسلامي ورسم أرضيته الجينالوجية، وهي منطلقات تنتمي عموما إلى شبكة التحليل الواسعة التي أفرزتها الابستمولوجيا ما بعد الوضعية وإسهامات العلوم الانسانية في نسختها النقدية الجديدة.

ففي حين يتلقى كل من الجابري وأركون في تبني نمط التحليل البنيوي كمرحلة لازمة، كما يلتقيان في اعتماد مقاييس التاريخ الحفري في رسم حركية المفاهيم ونظام المعارف، نجدهما يختلفان في ترتيب عناصر ومراحل هذه الرؤية المنهجية: فالجابري يركز على المقولات الابستمولوجية والتحليل الإيديولوجي الصادر عن آخر المقاربات الماركسية طرافة وتجديدا، بينما يعطي أركون الأولوية للمنهجية الانتربولوجية والتحليل اللساني ـ السيميائي.

(1) خطوات المنهج لدى الجابري:

(أ) ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث:

أي إرساء **قطيعة ابستمولوجية** ـ بالمفهوم الباشلاردي «مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر»، ولا يعني الأمر هنا الانفصال الكلي عن التراث ذاته بل «القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من "كائنات تراثية" إلى كائنات لها تراث، أي إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها كشخصية أعم، هي شخصية الأمة صاحبة التراث»(55)

(ب) فصل المقروء عن القارىء... مشكلة الموضوعية:

أي إرساء عملية **فصل مزدوج بين الذات والموضوع** (فصل الموضوع عن الذات وفصل الذات عن الموضوع)، ذلك «ان القارىء العربي مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره»، ومن ثم وجب «تحرير الذات من هيمنة النص التراث» وهو ما يتحقق من خلال منهج ثلاثي:

ـ **المعالجة البنيوية**: أي النظر إلى النص التراثي «ككل تتحكم فيه ثوابت ويعتني بالتحولات التي يجريها عليها حول محور واحد»، و «محورة فكر صاحب النص حول اشكالية واضحة».

ـ **التحليل التاريخي**: ربط النص «بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والايديولوجية والسياسية والاجتماعية».

ـ **الطرح الايديولوجي**: أي «الكشف عن الوظيفة الايديولوجية (الاجتماعية ـ السياسية) التي أداها الفكر المعنى، الذي ينتمي اليه»[56].

جـ ـ وصل القارىء بالمقروء... مشكل الاستمرارية:

أي ضرورة «الحدس الاستشرافي» كتحق للذات القارئة التي «تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة ولكن مع الاحتفاظ لهذه الاخيرة بكيانها الذاتي كاملا ومستقلا، الشيء الذي يعني ان الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها وبكامل شخصيتها»[57].

ان الجابري يقدم هنا اطارا منهجيا مرنا متعدد الأبعاد، يمكنه من استخدام مفاهيم شتى تنتمي إلى حقول دلالية مختلفة وقوالب تصورية عديدة. يقول موضحا ذلك: «إننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي نؤطرها في اطارها المرجعي الاصلي، بل كثيرا ما نتعامل معها بحرية واسعة... ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل «يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة»[58].

ومن هنا نلاحظ الحركية الواسعة والمرونة اللتين تطبعان منهج الجابري في توظيفه لمفاهيمه المرجعية. فحين تراه يطبق بحرية واسعة نمط القراءة «التشخيصية» ـ بالمفهوم الالتوسري ـ في تعامله مع الخطاب العربي المعاصر «لتشخيص عيوبه» وكشف «التناقضات التي يحملها» والتي تشكل «علامات اللاعقل فيه»[59] نراه في المقابل في كتابه «تكوين العقل العربي»، يتحرك في «أفق تكويني» منطلقا من الاعتقاد أن كل ثقافة» هي في جوهرها عملية سياسية ـ والثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الايام مستقلة ولا متعالية عن الصراعات السياسية والاجتماعية، بل لقد كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجري فيها هذه الصراعات»[60].

أما في الجزء الثاني من نقد العقل العربي فإنه يذهب فيه إلى استخدام النهج البنيوي لتحديد العلاقات المتداخلة بين الانظمة المعرفية التي وقع رصدها عبر التحليل التكويني للعقل العربي[61]. وفي كتابه الأخير حول «العقل السياسي العربي»، نجده يوظف نماذج نظرية تنتمي الى الانتربولوجيا السياسية وأطروحات فوكو ودوبريه[62].

2 ـ خطوات المنهج لدى أركون:

يبين أركون أن هدفه هو بناء «**إسلاميات تطبيقية**» والعبارة مستمدة من كتاب «باستيد»: الانتربولوجيا التطبيقية»[63] فالاسلاميات التطبيقية «تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لانجاز الانتربولوجيا الدينية»، من هنا كانت المنهجية التي حاول أركون تطبيقها على النص القرآني[64]، وهي منهجية كانت قد طبقت على النصوص المسيحية، وتتلخص في اخضاع القرآن» لمحك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه»[65].

فالإسلاميات التطبيقية إذن هي ممارسة تتطلب تعدد

التخصصات و «تفترض اشتراك جهود الدارسين، وهو ما دأب أركون على الدعوة اليه، باعتباره أمرا يقتضيه تعدد الحقول المعرفية في مشروع» الاسلاميات المطبقة: وهي حقول يجملها أركون فيما يلي:

«1 ـ القرآن وتجربة المدينة.

2 ـ جيل الصحابة.

3 ـ رهانات الصراع من أجل الخلافة/ أو الامامة.

4 ـ السنة والتسنن.

5 ـ أصول الدين، أصول الفقه، الشريعة.

6 ـ مكانة الفلسفة (أو الحكمة) المعرفية وافاقها.

7 ـ العقل في العلوم العقلية.

8 ـ العقل والمخيال (الخيال) في الشعر.

9 ـ الاسطورة، العقل والمخيال في الآداب الشفهية.

10 ـ المعرفة السكولاستيكية (المدرسية أو المذهبية) والمعارف التطبيقية أو التجريبية (الحس العملي).

11 ـ العقل والمخيال في الأدبيات التأريخية والجغرافية.

12 ـ العقل الوضعي والنهضة.

13 ـ العقل، المخيال الاجتماعي والثروات.

14 ـ رهانات العقلانيةوتحولات المعنى»[66].

إنها خطة العمل التي دأب أركون على تتبعها في دراسات جزئية وجهوية محدودة، دون تقديم نسق موحد يجمعها، وهو ما يميزه عن الجابري.

إن تحقيق هذه الخطة يتم عبر ازاحة مسلمات «الاسلاميات الارتدوكسية» التي أساسها: أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة في الرسالة الدينية، والموقف المقدس للأنبياء من منظور «الخلاص الاخروي»، وعدم الشك في صحة «الحكايات» التي تنقل عجائب أمورهم: انها مسلمات «التراث الاسلامي الكلي» ذات الوظيفة الايديولوجية في صراع الشرعية المعرفية والسياسية الذي يخترق كل مراحل التاريخ الاسلامي، إن تجاوز الموقف الارثدوكسي يتم عبر اللحظات الآتية:

(1) المقاربة السيميائية اللغوية:

أي استخدام مقولات السيمياء واللسانيات من أجل عودة نقدية للمواد المقروءة لمعرفة:

«كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أية شروط؟» وهكذا يوظف أركون المفاهيم الألسنية باعتبارها أصبحت في «حكم المكتسبات المؤكدة التي لا تناقش، ويكمن دورها في إرساء هذه الزحزحة المنهجية الأساسية: «القول بأن دعامة التوصيل ليست هي المعرفة «الصحيحة» التي نمتلكها عن المادة المدروسة.. وانما هي تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين المتنافسين المرتبطين بنفس إطار التحسس والادراك والتصورات، أو بالأحرى نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية»[67].

(2) المقاربة التاريخية والسوسيولوجية:

ان هذه المقاربة يهدف منها تقويض الرؤية «الدينية» للتاريخ كما مارسها العلماء المسلمون الاوائل الذين «يهتمون بالاحداث الزمنية المتسلسلة وبالسيرة الذاتية وبالحكايات المناسبة من أجل البرهنة على صحة المادة

المنقولة أو المروية وموثوقيتها».

فالمقاربة التي يدشنها أركون ترتكز على النظر الى التراث من خلال بعدين عملت «المقاربة التيولوجية الدوغمائية» على طمسها وهما:

«أولا: تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسة العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه.

ثانيا: سوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال، أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الاثنية ـ الاجتماعية المختلفة التراث»[68].

(3) الموقف التيولوجي:

أي اخضاع التيولوجيا «للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية»، ومن أجل ذلك لابد من دراسة الوحي انطلاقا من «معطيات جديدة»، وهي معطيات الانتربولوجيا الدينية، وعلم نفس المعرفة اللذين يعلمانا «ان الايمان يتطابق عموما مع دوافع الرغبة الأكثر استعصاء على الكبح ومع مضامين الذاكرة الاكثر تعقيدا ومع تصورات المخيال الاكثر استيهاما ومع نبضات القلب الاكثر قوة ومع الحاجات العقل الاكثر صرامة»[69].

* * * * * *

نلاحظ إذن من خلال استعراض خطوات المنهج وعناصر الرؤية لدى الجابري وأركون، ان كلاهما يصدر عن الإشكاليات الجديدة التي أفرزها فكر «ما بعد الحداثة» ويتضح من المقدمات النظرية التي اعتاد كل منهما ان يفتتح بها اعماله، ورود الاسماء والمفاهيم الاكثر ورودا اليوم في الحقل الفلسفي والابستمولوجي الغربي، وبالأخص تلك التي تطرح اشكالية «نقد العقل» باعتبار أن فكر «ما بعد التنوير يتأسس على تقويض نمط العقلانية النسقية ذات التوجه العلموي والبعد التاريخاني ذي الشحنة التعبوية الايديولوجية، فالجابري ينطلق من التحديد الابستمولوجي في تعريف العقل ليؤكد بأنه ليس في نهاية التحليل سوى «جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما»[70]، ثم إن العقل يتشكل في فضاء ثقافي يعيّن قدراته ومجال نشاطه؛ فالعقل العربي هو «الفكر بوصفه أداة للانتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن»[71].

انه نفس التحديد الذي يقدمه أركون عندما ينظر الى العقل الاسلامي من حيث تاريخية مفاهيمه وانتظامها وفي ضوء انتربولوجيا المخيال، وعلم اجتماع المقدس والميتولوجي للتوصل» الى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيال) ودرجات انبثاقهما وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت في المناخ الاسلامي»[72] ثم ان كلا من الجابري وأركون يؤكّدان إستحالة الانفصال الكلي عن تراث «الأمة» إذ كل نهضة حقة لا تتم الا بتواصل ما مع الماضي الثقافي وترتيب العلاقة معه بتحقيق **«الاستقلال التاريخي للذات الحضارية»** (الجابري)[73] كما ان البعد الديني **«ثابت انتربولوجي»** من ثوابت كل ثقافة بشرية، فالمجتمع الانساني يتأسس على «الغائب» والارتباط «بالمطلق» (أركون)[74].

فهل يمكن القول ان مقاربة «نقد العقل» تحدث قطيعة مع قيم التنوير ومع مشروع التحديث العربي بتحويلها سؤال النهضة من مجاله المرجعي الأصلي الى

حيز دلالي جديد يؤطره فكر «ما بعد الحداثة»

للاجابة على هذا السؤال، نبادر الى الملاحظة، ان اركون والجابري لا يخفيان المسحة النضالية الحادة التي تطبع مشروعيهما، كما لا يتبرآن من الطموح العقلاني التحديثي وان كانا يحرصان على اعطائه صيغا جديدة.

إن اشكالية مشروع الجابري تظل في نهاية التحليل:

«كيف يمكن للفكر العربي المعاصر ان يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية و (الليبرالية) في تراثه ويوظفها توظيفا جديدا في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة، اتجاه محاربة الاقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشييد (مدينة) العقل والعدل، مدينة العرب المحررة، الديمقراطية والاشتراكية»[75]، إنها الاشكالية التي توجه قراءته للتراث العربي وتجعله يخوض صراعاته وينحاز للجوانب المشرقة فيه (العقلانية المغربية) ـ والواقع ان الجابري لم يتجاوز ـ كما يقول على حرب ـ «التحديد الاجرائي أو الابستمولوجي لماهية العقل»، وهو التحديد الذي يشكل امتدادا للعقلانية التنويرية ـ ان هذا التصور للعقل هو الذي دفع الجابري إلى إقصاء العديد من المعارف واشكال التعبير الثقافي من دائرة المعقول، فلم يتوصل الى «اعادة اكتشاف العقل العربي من وراء النفاذ الى تلك المناطق المجهولة من العقل والتي تنسب عادة الى دائرة اللامعقول، ولم يقصد ذلك بقدر ما قصد اعتبار اللامعقول عنصرا وافدا على العقل العربي من خارج..»[76].

وفي الاتجاه ذاته يبين طه عبد الرحمن ان تصور العقلانية لدى الجابري تصور سكوني أحادي يقوم على الوهم الموضوعي وينسى أن العقلانية واللاعقلانية «ان هما الا طرفان متقابلان لسلم واحد بينهما مراتب لا حصر لها تتزايد فيها درجة العقلانية أو اللاعقلانية»[77]

اننا اذن نلمس الطموح التنويري جليا لدى الجابري، ويتجلى ذلك في اتجاهه «العقلاني الابستمولوجي، وتبشيره بايدلوجيا التنوير والاشتراكية والقيم الليبرالية ولا يبتعد أركون في شيء من ذلك عن الجابري، بل نراه يدعو بصراحة إلى «ممارسة علمانية للإسلام» تعتمد النموذج الغربي في نقد السلطة الدينية وفتح الباب أمام حرية التأويل[78]، ومن هنا كان ثناؤه الجم على جيل المفكرين الليبراليين الاول (سلامة موسى وأحمد أمين وطه حسين) باعتبارهم «قذفوا بتحديات جديدة وطرحوا مشاكل جديدة»[79] وشكلوا أول محاولة بتجاوز «النظرة الاسطورية اتجاه أصول الاسلام» ونادوا بمبادىء الديمقراطية والعلمنة»[80].

إننا هنا بعيدون جدا عن نقد «إرادة الحقيقة» والهجوم على جهاز السلطة الذي يدعمها، ورفض منطق الدولة الحديثة كجهاز للرقابة والحجز، والتنبيه الى دور العلوم (ومنها العلوم الانسانية) والتقنية في تكريس رؤية ميتافيزيقية اختزالية للوجود وايديولوجيا قوامها العنف والاقصاء. وتلك هي الأطروحات العامة التي تعج بها أدبيات «ما بعد الحداثة» وتثير جدالا كبيرا اليوم في ثنايا الفكر الغربي المعاصر[81].

لقد لاحظ الأستاذ محمد محجوب ـ في خاتمة مقال حول هايدغروفوكو ـ «ان مشاريع الحداثة العربية تستند الى قراءات تستمد جهازها المفهومي وحتى اشكالياتها من سياقات نظرية ما بعد حداثية».

وتساءل محجوب عن مدى مشروعية هذا الاستيحاء في دراسة مجتمعات لم تعرف الحداثة بعد، وانتهى الى القول إن:

«بناء النهضة يقتضي إنشاء مضمون ايجابي للنهضة.

فبناء النهضة مهمة قبل نقدية، وذلك لا يعني في الحقيقة اطلاقا للدوغمائية. وانما نقصد الانشاءعن نقدية نظرية لم تشكل بعد موضوعها من أجل إنشاء مضمون لم يحن بعد نقده»(82).

إن هذه المفارقة تعبر عن ما اطلقنا عليه «ازمة التنوير» في المشروع الثقافي العربي الذي يجد جاهدا في استخدام وتبني الاطروحات النظرية والمنهجية التي تظهر في المجال الفكري الغربي لتعويض مفاهيم ومنهجيات ظهر عقمها وتلاشت طاقتها التعبوية الايديولوجية، وهو إذ ينجز هذا الطموح يصطدم برهانات واشكالات اجتماعية وفكرية محلية تختلف جذريا عن السياق الغربي الذي يربطنا به زمن ثقافي مشترك.

هوامش:

(1) انظر تعريب هذا النص في مقدمة حسن حنفي لكتاب لسنج: الجنس البشري دار التنوير 1981، ص: 74

ومن أجل ضبط أكثر جلاء لهذا المفهوم وللاشكاليات الفلسفية التي يطرحها من وجهة معاصرة انظر:

- M. HORKEIMER/T.ADORNO: La Dialectique de la raison, Paris 1983.

(2) انظر كنموذج فكري هام لهذه الحركة النقدية:

اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية - القاهرة 1978.

(3) انظر في هذا السياق أعمال:

- HOBBES (T) Le viathan ED.SIREY. Paris 1971.

- Rousseau: du contrat Social Ep. Larousse.

(4) نذكر في هذا السياق كتاب فيكو: «العلم الجديد» وتورجو في كتابه «خطاب في التاريخ الشامل» وكوندرسيه في كتابه» موجز تاريخي في تقدم الفكر الانساني وهردر في كتابيه «فلسفة أخرى في التاريخ» و «آراء في فلسفة تاريخ الجنس البشري».

(5)

Principes de la philosophie du droit, Trad. R. Derathe. Urin - 1975. P: 283.

(6) راجع مثلا:

- محمد اركون: الفكر العربي تـ: عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1982.

وحسن حنفي: التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة 1980.

(7) انظر حول تاريخ النهضة العربية:

- البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، بيروت 1986.

- A - Abdel - Malek idéologie et renaissance nationale Antropos. Paris 1968.

- علي اومليل: الاصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت 1985.

(8) رفاعة الطهطاوي: الاعمال الكاملة، المجلد الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973، ص 469.

(9) راجع كتابه: اقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. بيروت 1978 (تحقيق: معن زيادة).

(10) انظر: هشام جعيط: «اثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي - الاسلامي».

الفكر العربي المعاصر - العدد 37 - كانون الاول 1985 - كانون الثاني 1986.

(11) انظر الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، تحقيق محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1972.

(12) «فلسفة النشوء والارتقاء» عن:

د. برهان غليون: اغتيال العقل دار التنوير 1985 ص 190.

(13) انظر: تربية سلامة موسى - مؤسسة الخانجي، القاهرة 1958.

(14) سلامة موسى: ما هي النهضة. عن محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر دار الطليعة 1985 ص 30 - 31.

(15) انظر كتابه: مستقبل الثقافة في مصر (1938).

(16) اغتيال العقل ص 180.

(17) ذكر الاستشهاد الجابري في: الخطاب العربي المعاصر ص 62.

(18) انظر: الاعمال الكاملة للافغاني، دار الكتاب العربي 1986 - القاهرة.

(19) راجع. محمد عبده: الاعمال الكاملة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972.

(20) راجع. علي عبد الرازق: الاسلام وأصول الحكم. الطبعة الثالثة 1925.

والاستشهاد من: الجابري: الخطاب العربي المعاصر ص 46.

(21) حسن حنفي: من العقيدة الى الثورة، دار التنوير 1988، المجلد الاول ص 41.

(22) حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير 1982 ص (7). نذكر من هذه الترجمات:

- اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة.
- لسنج: تربية الجنس البشري.
- نماذج من الفلسفة المسيحية.

(23) في الفكر الغربي المعاصر ص 27.

(24) راجع له:

- Les Méthodes d'Exgèse, essai sur la science des fondements de compréhension, elm USUL al-Figh, le caire 1965.

و - دراسات اسلامية، الانجلو المصرية، القاهرة 1978

(25) حنفي: من العقيدة الى الثورة، المجلد الاول ص: 19. انظر كذلك:

«ماذا تعني شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله» في قضايا معاصرة، الجزء الاول، دار الفكر العربي، القاهرة 1976.

(26) حسن حنفي: الحركات الاسلامية في مصر، المؤسسة الاسلامية للنشر، بيروت 1986، ص 24.

(27) نفس المرجع، ص 25.

(28) نفس المرجع ص 28 - 29.

(29) J - Habermas Connaissance et interêt, Gallimard 1978. P.101

(30) ياسين الحافظ: الهزيمة والايديولوجيا المهزومة، دار الطليعة، بيروت 1979، ص 276.

(31) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت 1980 ص 49.

(32) نفس المرجع ص 146.

راجع أيضا كتابه:

- L'idéologie arabe contemporaine F. Maspéro 1967

(33) عن لجابري: الخطاب العربي المعاصر ص 45

(34) برهان غليون، المرجع السابق ص 197 - 198

(35) نشير في هذا السياق بصفة خاصة الى أعمال الفيلسوف الفرنسي «التوسير» انظر كتابيه

- Pour Marx Maspero 1980 (2 éd)
- Li re le Capital (2e Tome) Maspero 1969/1970.

Le Nouvel esprit Scientifique PUF 1973.

(36) راجع

ومحمد وقيدي: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مكتبة المعارف الطبعة الثانية الرباط 1984.

(37)

La logique de la découverte scientifique Payot 1972

(38) Habermas: la science et la technique comme idèologie Gallimart 1973.

(39) انظر كتاب «ليفي - شتراوس»:

- La Pensée Sauvage Plan 1962

(40) انظر: عبد السلام بنعبد العالي: الميتافيزيقا، العلم والايدولوجيا، دار الطليعة 1981، ص 134.

وحول نيتشة انظر كذلك كتابه: Génealogie de la morale 10/18 1978

(41) من بين فلسفات الاختلاف، التي انبثقت عن السياق التشوي نذكر أعمال: جيل دلوز، جاك دريدا، باطاي: انظر مثلا:

- Giles Deleuze: Diffeérence et repetition (PUF) 1976
- J. Derrida: L'écriture et la différence (Seuil/ 1979
- G. Bataille: Preuves completes, Gallimard n - R.F 1970.

وحول خطاب ما بعد الحداثة راجع:

- Lyotard: La condition Postmoderne/ Minuit 1979

وكذلك دراسة هابرماس النقدية

- Le discours Philosophique de la modernité! Gallimard 1988.

(42) ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، تعريب: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1986 ص 13.

(43) الخطاب العربي المعاصر، ص: 33.

(44) نفس المرجع ص: 187.

(45) نذكر من هؤلاء:

- مطاع صفدي: انظر كتابيه:

استراتيجية التسمية في نظام الانظمة المعرفية، مركز الانماء القومي 1986.

و - نقد العقل الغربي: الحداثة - ما بعد الحداثة، مركز الانماء القومي 1990.

و - عبد السلام بنعبد العالي: التراث والاختلاف: هايدغر ضد هيغل دار التنوير 1985.

و - فتحي التريكي: في كتابيه:

قراءات في فلسفة التنوع. الدار العربية للكتاب 1988.

و - عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، دار العودة (د.ت)

(46) الخطاب العربي المعاصر ص: 191.

(47) نقد العقل العربي - الجزء الأول: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط: 4 - 1988 ص: 5.

(48) انظر: محمد اركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة: هاشم صالح مركز الانماء القومي 1986 ص 12.

(49) نفس المرجع ص 15.

(50) الجابري: نحن والتراث. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الخامسة 1986 ص 13.

(51) نفس المرجع ص 14.

(52) نفس المرجع ص: 15 ـ 16.

(53) نفس المرجع ص: 16 ـ 19.

(54) محمد أركون: الفكر الاسلامي: قراءة علمية، مركز الانماء القومي 1987 ص: 17 ـ 18.

(55) نحن والتراث ص: 19 ـ 21.

(56) نفس المرجع ص 21 ـ 25.

(57) نفس المرجع ص 25 ـ 26.

(58) الخطاب العربي المعاصر ص: 12.

(59) نفس المرجع ص 10 ـ 11.

(60) تكوين العقل العربي ص 6 ـ 7.

(61) انظر الجابري: بنية العقل العربي ـ مركز الانماء القومي 1986.

(62) الجابري: العقل السياسي العربي ـ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1990.

(63) راجع:

- Roger Bastide: Anthropologie appliquée payot 1971.

(64) راجع:

- Lectures du coran - Maison neuve et Larose 1983

(65) تاريخية الفكر العربي الاسلامي ص 56.

(66) نفس المرجع ص 16.

(67) الفكر الاسلامي. قراءة علمية ص 32 ـ 35.

قدم اركون قراءة سيميائية لبعض النصوص القرآنية، انظر مثلا:

- Lectures du coran: op. cit

(68) الفكر الاسلامي. قراءة علمية ص 35 ـ 44.

راجع مقالته «الاسلام في التاريخ» منشورة في نفس الكتاب (الفصل الثاني).

راجع كذلك مقالته:

- L'islam et le renouveau des sciences humaines 1976.

(69) الفكر الاسلامي قراءة علمية ص 44 ـ 47.

راجع أيضا:

- ARKOUN: Pour une autre pensée religieuse islamo - christiana 1978/4

(70) تكوين العقل العربي ص 25.

(71) نفس المرجع ص 13 ـ 14.

(72) انظر: «مفهوم العقل الاسلامي»، الفصل الثاني من تاريخية الفكر العربي الاسلامي (65 ـ 115).

(73) انظر مقالته «اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أو مشكل ثقافي». المستقبل العربي، العدد 69، نوفمبر 1984. انظر كذلك خاتمة «الخطاب العربي المعاصر».

(74)

ARKOUN: L'islam, l'historicité et le progrès inconscience chretienne et conscience musulmane devant les problèmes du développement Tunis 1970

مواقف 1981، العدد: 40.

(75) نحن والتراث، ص 52 ـ 53.

(76) علي حرب: مداخلات دار الحداثة 1985 ص 22.

(77) طه عبد الرحمن في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء 1975 ص 154،157.

(78) تاريخية الفكر العربي الاسلامي ص 289 ـ 294.

(79) نفس المرجع ص: 16.

(80) انظر: حوار مع اركون ـ الفكر العربي المعاصر 69 ـ 68. سبتمبر ـ أكتوبر 1989.

(81) انظر كتاب هابرماز السابق:

Le Discours philosophique de la modernité.

(82) الحياة الثقافية ـ العدد 50/1988.

* أستاذ فلسفة بجامعة نواكشوط ، موريتانيا.
وقد خصنا بهذه المداخلة التي كانت من أبرز ما قدم في ندوة مؤتمر الأدباء والكتاب العرب في دورته السابعة عشر.

الأسطورة في الشعر العربي المعاصر

محمد الغزّي*

1) العلاقة بين الأسطورة والشعر

أشار العديد من الباحثين إلى أن بين الشعر والأسطورة أواصر عديدة وأن علاقتهما في المراحل الأولى من الحضارة الإنسانية وثيقة جداً وتعاونهما أمر واضح وقد لاحظ «كاسيرو» أن الشاعر وصانع الاسطورة انبثقا من عالم واحد. فكلاهما ينطوي على نفس القوة الأساسية وهي قوة التشخيص، وكلاهما لم يكن قادرا على تأمل الموضوع دون أن يمنحه حياة داخلية وشكلا أساسيا. فصانع الأسطورة مثل صانع القصيدة يدمج المعنى بالمدرك ويعتبر المجردات أشياء حسية مما يجعل النصين الأسطوري والشعري مكان لقاء بين الذات والموضوع، بين الإنسان المدرك والعالم المدرك[1].

لكن إذا كان «كاسيرو» يعتبر هذين النصين متقاربين فإن عددا من الباحثين رأوهما متماثلين. ولعل أول من تعمد إلغاء الحدود بينهما هو الفيلسوف الإيطالي فيكو الذي رأى ان البشر كانوا في البدء شعراء وصناع أساطير في الوقت ذاته. وقد أهاب هذا الفيلسوف بالأساليب البلاغية ليوضح ذلك فذهب إلى أن الاستعارة بمفهومها العام كانت أقدم الصور وأكثرها تعبيرا عن الفكرين الشعري والأسطوري، فهي التعبير عن العاطفة بلغة المحسوس والملموس، وهذه الإستعارة انقسمت بعد ذلك إلى مجاز مرسل وكناية، وهاتان الصورتان البلاغيتان تحيلان على بداية الإنسان حين كان يخلط بين الجزء والكل(المجاز المرسل) والشيء وما يتصل به (الكناية)، أما الإستعارة القياسية فهي تمثل درجة أعقد في التجربة لأن العلاقة فيها بين المشبه والمشبه به قائمة على أسس قياسية[2].

يرى «فيكو» أن الإستعارة بمفهومها العام كانت الرحم الذي انبثق منه الشعر والأسطورة توأمين حاملين نفس الملامح والقسمات، والتخيل الإستعاري بدا في نظره حين استعصت الطبيعة على عقل الانسان فاسقط على عناصرها صفاته، أي أنه جعل نفسه، في غياب العلة مرجعا. من هنا كان التشخيص والتجسيد. بسبب من كل هذا اعتبر الإستعارة أسطورة مكثفة، والأسطورة إستعارة موسعة كما رأى في الميثيولوجيا شعرا متحجرا، واعتبر كل قصيدة أسطورة متجمدة[3].

هذه المعاني ذاتها كررها بطرائق مختلفة الفيلسوف «ماكس مولر» في القرن التاسع عشر وأكد أنّ الأساطير الوثنية ليست في الواقع إلاّ استعارات لغوية تمّ تحويلها لأسباب دينية[4].

هذا النزوع نحو توحيد الأسطورة بالشعر يثير كما لاحظ عز الدين إسماعيل إشكاليات عديدة إذ كيف نوحد بين الشاعر الذي يوجه تيار المعاني المتداعية في

نفسه بطريقة واعية والانسان القديم الذي يجهل المسافة بين انطباعه المباشر عن الحقائق والعبارات التي وجدها للتعبير عن هذه الحقائق؟

لقد كانت العبارات والصور بالنسبة إلى الانسان الأول تمثل حقائق واقعة وكان الارتباط بين الحقيقة والصورة ارتباطا كاملا، فالشيء والرمز صنوان بل هما شيء واحد في حين أن الشاعر يدرك ادراكا كاملا أنه يستخدم اللغة استخداما مجازيا، ويعي وعيا كاملا أنه يرمز.

لكنّ هذا الفارق الجوهري بين الشعر والأسطورة لم يمنع «يونج» من التوحيد بينهما من جديد، فكلاهما في رأيه إفصاح عن لغة الروح وأحلام العقل الباطن، فالقصيدة والأسطورة تصدران عن الأعماق السحيقة للنفس الانسانية، وتشيران بلغة الرمز والاشارة إلى نماذج نمطية قابعة في الوجدان الانساني موروثة من أجيال عديدة من السلف. لكأنّ الذاكرة اختزنت من أثر تكرار بعد تكرار أنماطا معينة من التجربة حولتها إلى قصائد وأساطير. ومما لاحظه «يونج» أن هناك صورا بعينها تتواتر عند شعوب مختلفة وفي عصور متباعدة من دون أن يكون هناك احتمال في أن يكون هذا التواتر نتيجة الانتقال والتوزيع. هذا التواتر هو أهم دليل عند «يونج» على ما يسميه باللاشعور الجمعي.

ورغم أن يونج كان حذرا في تطبيق فلسفته على الأدب إلا أن عددا كبيرا من النقاد تغافلوا عن هذا الحذر ومضوا يكتشفون أساطير الجن البشري المتخفية في تلافيف الأدب، ويعتبر «نورثروب فراي» من أهم الذين أرسوا دعائم النقد الأسطوري وأعطوه زخما فكريا لافتا وفي رأيه «أن استلهام الأسطورة وتحويلها إلى إطار فكري يضم الأدب يحول النقد الأدبي إلى دراسة منهجية فيكتشف الناقد الدلالة الكبرى التي يحملها تكرار صيغ معينة في آداب الشعوب المختلفة عبر الزمن وهي أن هذه الصيغ رُموز تهجع في اللاوعي الانساني وتعبر عن ذاتها في الحلم على مستوى الفرد وفي الأسطورة على مستوى الجماعة».

وجلي أنّ اعتبار النص الأدبي رموزا عامة تنتمي إلى تاريخ الانسانية كلها يهدّد خصوصية الأدب ويلغي دور الذات في إبداعه كما يهمل عناصر أخرى أولى بالتدبر في كل نص أدبي أعني الصورة واللغة والبناء، إننا لا ننكر أن يكون للأسطورة حضور في الأدب لكنّ الذي نريد توكيده أن هذا الحضور يتمّ عن وعي عامد من الاديب. فالشاعر، في اعتقادنا، لا يشكّل قصيدته من فتات التصور القديم للوجود وإنما من فتات قراءاته ومطالعاته إذ الاسطورة ليست أدبا، وهي عندما ينتهي دورها في تفسير علاقة الآلهة بالموجودات تشجب قيمتها وعندئذ يأتي دور الشاعر ليمنحها قيمة جديدة، هذه القيمة لا تنطوي عليها الأسطورة بقدر ما تضاف إليها من هنا نجد الأسطورة الواحدة تتلوّن بتلوّن الشعراء، وتتعدد دلالاتها بتعدد قراءاتهم مما يفضي بنا إلى القول: إنّ الشاعر لا يستنسخ في حقيقة الأمر الأساطير وإنما يبتكرها.

2) الأسطورة في الشعر العربي المعاصر

تسربت الأسطورة إلى الشعر العربي المعاصر منذ بواكره الأولى، وسحبت وراءها لغة جديدة لوّنت صور هذا الشعر ورموزه وحوّرت، على نحو عميق، بنيته لهذا كانت عند عدد كبير من الشعراء قرينة الحداثة الشعرية، وأصلا مكينا من أصولها فهي عند بدر شاكر السيّاب طاقة تعبيرية قادمة من عالم آخر[5]،

وهي عند الشاعر عبد الوهّاب البياتي أحد الأقانيم التي تنهض عليها القصيدة المعاصرة «والتي بدونها تجوع وتعرى وتتحوّل إلى هيكل عظمي»[6]، أما عند أدونيس فهي التأسيس الحقيقي للشعر لأنها التأسيس فوق هاوية «اللامحدود وغير المحدد»[7]، بتوظيفها يعود الشاعر، في نظره، إلى حقيقته الأولى حين كان «يحيا مباشرة مع الارض ويتحدث معها بلغة في مستوى الحاسة والبشرة وفي مستوى الصراخ والغريزة والجنس»[8].

كلّ شهادات الشعراء تشير إلى أن توظيف الأسطورة مثّل منعطفا جديدا في القصيدة العربية المعاصرة، فقد انسلخ الشعر، عن طريقها، من غنائيته الضيقة وأصبح «استبصارا في كلية الكيان الانساني»[9]. فالمتحدث من خلال الأسطورة يرتدّ إلى إنسان يتردّد فيه صوت الانسانية كلها، بل إنه يتحوّل هو نفسه إلى رمز ويدخل إلى «الذاكرة العظيمة» على حدّ تعبير «ميرسيا الياد». فالأساطير انفتاح على اللازمن، أي على كل الأزمنة من هنا تصبح الإهابة بها إهابة بالانسان في كليته، الإهابة بالانسان على الإطلاق والحقيقة.

هذا الانتقال من الذاتي إلى الكوني، ومن التاريخي إلى اللاتاريخي، كان في نظر «جاك بيرك» حصيلة تغييرات عميقة هزت الوجدان والضمير العربيين في أواخر الأربعينات. ففيما كانت الشعوب العربية تسعى إلى التمرس بالحرية بهدي من شعرائها... بدا الشرق عالما من الرّماد مهدّما شبيها بالأرض الخراب التي وصفها «أليوت» بعد أربعين عاما من إعلان «نيتشه» عن «موت الله» وفي الوقت الذي بعث فيه فريزر أسطورة الإله تموز»[10].

وتشدد الناقدة خالدة سعيد، اقتداء بـ «جاك بيرك»، على أن استلهام الأسطورة كان، في المقام الأول اختراقا للبنية الأيديولوجية السائدة متمثلة في الثقافة الدينية المغلقة. فالأسطورة «شهوة قلق مناقض للسعادة بالمعنى الديني»[11] وهي «الطريق الذي تبدأ بالأرض وتنتهي بالأرض»[12] باستحضارها أراد الشاعر المعاصر أن «يلائم الصدع بميتافيزيقيا الموت والبعث معارضا بذلك الدين بما هو عزاء وتعويض وتبرير للتناقض والعبث»[13]. فالعودة إلى الرموز الوثنية انتقال من انغلاق الزمن الديني إلى انفتاح الزمن الميثيولوجي حيث الانسان مصدر القيم لا الآلهة، وحيث الموت من محييات الحياة وليس خاتمة لها.

لكن استخدام الأسطورة لم يكن اختراقا للبنية الإيديولوجية فحسب بل كان أيضا اختراقا للبنية الجمالية السائدة التي جعلت من الشعر العربي القديم وثوقية جمالية وأنموذجا لكل مايأتي بعده أو مقياسا له، فاستلهام الأسطورة يؤكد أن أشكال التعبير الموروثة ليست نهائية ولا مطلقة ويؤكد أن التراث العربي لم يعد وحده النموذج والأصل، إنه إعلان عن أن «الحضور الانساني أصبح المركز والنبع وما سواه، والتراث من ضمنه يدور حوله»[14]. وفوق هذا يبدو إعلانا عن «قلق اللغة» هذا القلق الذي دفع الشاعر المعاصر إلى البحث عن ينابيع رمزية عذراء منها يمنح صورا ومجازات جديدة. بهذا حطمت القصيدة المعاصرة عن طريق الأسطورة الحواجز التي كانت تسيجها فانفتحت على تعبيرات ثقافية جديدة حاورتها، واستلهمتها، واستعارت منها مؤسسة بذلك قصيدة جديدة، مفتوحة على نصوص ثانية. قصيدة هي أشبه ما تكون بصندوق الساحرة «باندورا» ما أن نفتحها حتى يتطاير منها كل الأجناس الأدبية وكل التعبيرات الثقافية.

وكان من نتائج هذا الانفتاح أن انتقل الشعر

العربي من مرحلة الخطابة إلى مرحلة الكتابة، ومن مرحلة الإنشاد والتطريب إلى مرحلة الكشف والاستبصار، مما جعل القراءة تنتقل هي الأخرى من فعالية سلبية إلى فعالية إنتاج وإبداع. فقارىء القصيدة المقنعة بقناع أسطوري لا يستطيع أن يلج فضاءها إلا إذا وضعها في شبكة أعمّ من النصوص ولسنا نقصد النصوص الأسطورية فحسب، وإنما كل النصوص التي تعمل بشكل سري في نحت صورها، وتشكيل رموزها.

3) طرق إستخدام الشخصية الأسطورية في الشعر العربي المعاصر

أ ـ استخدام الشخصية على سبيل المشابهة والمقاربة:

بدأ هذا النمط من استخدام الشخصية في وقت مبكر مع الرواد حين أشاروا في قصائدهم إلى الرموز الأسطورية إشارة سريعة من غير أن يسترفدوا دلالاتها أو يستلهموا أبعادها فجاءت هذه الرموز في معظم الحالات غريبة ناشزة.

في هذا الطور ركز الشعراء على الشخصية متفردة ولم يلتفتوا إلى الأسطورة ذاتها وإلى مجمل المعاني التي تنطوي عليها فجاء الرمز في قصائدهم شاحبا لا غاية من ورائه سوى التوضيح والشرح، وتقريب الأقل من الاكثر، والأدنى من الأعلى على حد تعبير البلاغيين القدامى، وهي وظيفة يند عنها الرمز لأن الرمز لا ينهض لإثبات المعنى وتوكيده وإنما لإنتاجه وتوليده.

يقول السياب في قصيدة «الامّ والطفلة الضائعة»[15]:

فعبي من دمي ماء وعودي كلهم عادوا
كأنك «برسفون» تخطفها قبضة الوحش

في هذين البيتين تخاطب أم ابنتها المفقودة فتناجيها وتدعوها إلى العودة إليها وفي هذا السياق يتم استدعاء شخصية «برسفون» ابنة «ديمتير» التي كانت فتاة جميلة حتى أن «هاديس» إله العالم السفلي اختطفها وهي تقطف الزهور، وجعلها زوجة له وملكة بين الموتى، وقد بكت، «ديمتير» ابنتها وسعت إلى استرجاعها من قبضة الوحش «هاديس». وكان أن رقّ قلب «زيوس» لحزنها فحكم أن تبقى برسفون ستة أشهر مع أمها «ديمتير» وترحل بعد ذلك إلى العالم السفلي لتقضي بقية العام مع «هاديس».

ولكن كيف تعامل الشاعر مع هذه الشخصية التي تحمل زخما من المعاني الأسطورية؟

إن المتأمل في هذين البيتين يلاحظ أن السياب أورد الشخصية الأسطورية على سبيل التشبيه واكتفى بعقد مقارنة واضحة بين «ضياع» البنت و«اختطاف» الحسناء الاغريقية وجلي أن الشاعر لم يحفر ذاكرة الرمز ولم يسترفد دلالاته وانما اكتفى بايراده غفلا ساذجا، ثم إن طبيعة التشبيه ذاتها تجعل الإفادة من الشخصية الأسطورية إفادة منقوصة لأن التشبيه محض مقارنة بين طرفين متمايزين يقوم على ملاحظة نوع من النسبية المنطقية وبالتالي لا يقوم على ما يمكن أن نسميه بالتناسب النفسي الذي ينبع من الانفعالات الباطنية التي تشكل نسيج التجربة الشعرية، فهو على حد تعبير القدامى يفيد الغيرية ولا يفيد العينية فصفات الطرفين ـ المشبه والمشبه به ـ لا تتداخل معالمها ولا تتفاعل عناصرها.

إن استخدام السياب للشخصية الأسطورية على وجه المشابهة والتمثيل استمر في عدد آخر من قصائده

وكأنّ فتنة التشبيه القديمة ظلت تغريه وتغويه، فلا يكاد ينفصل عنها حتى يعود إليها من جديد. وقد حشد في قصائد عديدة من «أنشودة المطر» الشخصيات الأسطورية حشدا دون أن يوظف ظلالها وأبعادها فجاءت محض أسماء تكتظ بها القصائد لا تكشف عن مخبوء التجربة ولا تفصح عن محتجب الحس[16].

ب ـ استخدام الشخصية محورا من محاور القصيدة:

هذا التعامل السكوني مع الأسطورة ورموزها لم يكن إلا توطئة لطور جديد ستصبح فيه العلاقة بين القصيدة والنص الأسطوري أشد وثوقا وأبعد دلالة إذ سينتقل الرمز من مجرد إشارة عابرة في القصيدة إلى ذاكرة موشومة بتجارب الشاعر ورؤاه.

في هذا الطور لن يباشر الشاعر الأسطورة من حيث هي موضوع لمحاولات رمزية جاهزة وإنما سيباشرها من حيث هي مصدر رئيس للرموز يستفيد من دلالتها الأولى لينتقل من خلالها إلى دلالات ثانية مرتبطة بتجربة المعاصرة.

يقول أدونيس في قصيدته «البعث والرماد»:

فينيق إذ يحضنك اللهيب أي قلم تمسكه
والزغب الضائع كيف تهتدي لمثله
وحينما يغمرك الرماد، أي عالم تحسه
وما هو الثوب الذي تريده ـ اللون الذي تحبه...
غربتك التي تميت غربتي
غربتك التي تحب تنتشي
غربتك التي تموت هلعا لغيرها
غربتك التي تموت ولعا بغيرها...
أغنيتي يقال عن أغنيتي
غريبة
ليس بها من الركام وتر ولا صدى
وجبهتي، كما يقال، مثلها غريبة
غربتك التي تميت غربتي...
أحترق
يكبر في الأفق... يولد في الافق
وحينما يستيقظ الصباح
وينبت لي من أول جناح
مثلك يا فينيق
يا أيها الرفيق[17]

جلي أن الشاعر «أدونيس» أدار قصيدته على أسطورة الفينيق واقتفى أثرها في تصوير هذا الطائر في أحواله الثلاث: قبل الموت ـ في مواجهة الموت ـ بعد الموت لكن الذي نريد أن نلفت الإنتباه اليه هو أن أدونيس عمل هنا على خلق تداخل بين تجربته ووقائع الأسطورة.

«فالفينيق»[18] لم يعد كائنا مفارقا وإنما أصبح قرين الشاعر (رفيقه كما جاء في القصيدة) في أسطورته يقرأ أدونيس بعضا من تجاربه، وفي رمزيته يبصر شيئا من رؤاه. هذه العلاقة بين الشاعر و«الفينيق» أفضت في آخر القصيد إلى حالة توحد بينهما، فإذا بالطائر ينوء بغربة الشاعر وإذا بالشاعر يحمل أجنحة الطائر ينبت لي من أول جناح).

وتشير «خالدة سعيد» إلى أن «فينيق» القصيدة ـ رمز النار المعرفة ـ لا يستمد دلالاته العميقة من الأسطورة بقدر ما يستمدها من بيئة الشاعر وحياته النفسية «فقد نشأ أدونيس في بيئة دينية وتعلم منذ أن تجاوز الطفولة أشعار المتصوفين العلويين كما يحصل لكل الشباب العلويين كالمكزون والمنتخب... يضاف إلى هذا موت والده احتراقا بحادث مفجع. وقد

أحب أدونيس والده ميتا وقدسه في موته أكثر منه في حياته»[19] من كل هذا نخلص الى القول أن الرمز أصبح في هذا الطور مشحونا بدلالات نفسية، موشوما بنار التجربة، فهو لا يحيل على أي تشابه خارجي، كما هو الحال في الطور الأول، وإنما يحيل على علاقات داخلية أخفى.

ج ـ القناع الأسطوري:

انتقل الشاعر في هذا الطور من مخاطبة الشخصية أو التحدث عنها إلى تقمصها والتكلم باسمها مما جعل الحدود تتهاوى نهائيا بين المستدعي والمستدعى، والحاضر والماضي، والزمن التاريخي والزمن الأسطوري.

يقول بدر شاكر السياب في قصيدة «تموز جيكور»(20) مرتديا قناع «أدونيس تموز»:

(1)

ناب الخنزير يشق يدي
ويغوص لظاه إلى كبدي
ودمي يتدفق ينساب
لم يغد شقائق أو قمحا
لكن ملحا
«عشتار»... وتخفق أثواب
وترف حيالي اعشاب
من نعل يخفق كالبرق
كالبرق الخلب ينساب
لو يومض في عرقي
نور، فيضيء لي الدنيا
لو أنهض لو أحيا
لو أسقى آه لو أسقى
لو أن عروقي أعناب
نور فيضيء لي الدنيا!
لو أنهض، لو أحيا!
لو أسقى !آه لو أسقى
لو أن عروقي أعناب!
وتقبل شعري عشتار،
فكان على فمها ظلمه
تنثال عليّ وتنطبق،
فيموت بعيني الألق
أنا والعتمة...

(2)

جيكور... ستولد جيكور
النور سيورق والنور.
جيكور ستولد من جرحي
من غصة موتي، من ناري،
سيفيض البيدر بالقمح،
والجرن سيضحك للصبح،
تتهاوج انعاما حلوة،
والشيخ ينام على الربوه؟
والنخل يوسوس أسراري
جيكور ستولد... لكني
لن أخرج فيها من سجني
في ليل الطين الممدود
لن ينبض قلبي كاللحن

في الأوتار
لن يخفق فيه سوى الدود

(3)

هيهات. أتولد جيكور
إلاّ من خضة ميلادي؟
هيهات. أينبثق النور
ودمائي تظلم في الوادي؟
أيسقسق فيها عصفور
ولساني كومة أعواد؟
والورد، وجرحي مغفور
وعظامي ناضحة ملحا؟
لا شيء سوى العدم العدم
والموت هو الموت الباقي
يا ليل أظلّ مسيل دمي
ولتغد ترابا أعراقي؟
هيهات. أتولد جيكور
من حقد الخنزير المتدثر بالليل
والقبلة برغبة القتل
والغيمة رمل منثور
يا جيكور.

في هذه القصيدة اختفت ثنائية الرامز والرمز، والمستدعي والمستدعى وهيمن ضمير واحد هو ضمير المتكلم. الشاعر هنا لم يعد واقفا خارج الأسطورة يكتفي بالاشارة إليها او الإحالة عليها، إنما أصبح داخلها، تحول كائنا من كائناتها، في فضائها يتحرك، وبرموزها يتكلم وعبر أزمنتها يتنقل. هكذا لم يبق في القصيدة المقنعة داخل او خارج، لم يبق هناك أسطورة من جهة، وقصيدة تستلهم رموزها من جهة ثانية، لم تبق شخصية أسطورية في طرف، وشاعر يستدعيها في طرف آخر، الخارج هنا داخل النص وأصبح أصلا مكينا من أصوله، والداخل انفتح على الخارج واستوعب صوره ورموزه. القصيدة انتظمت الأسطورة وأدرجتها ضمن قوانينها، والأسطورة خضعت لايقاع التجربة وأصبحت قادرة على الإفصاح عنها.

كذلك نجد الشاعر قد انفصل في هذه القصيدة عن هويّته واكتسب هوية ثانيّة، فهو بتماهيه مع الرّمز الأسطوري أصبح رديف المقدس والكوني ممّا أضفى على صوته نبرة نبوئية لها رهبتها في السماع، كما نجد الشخصية الأسطورية بالتحامها مع الشاعر قد تخلت عن مرجعيتها الأسطورية واكتسبت داخل القصيدة أبعادا إنسانية، هكذا انسلخت تجربة الشاعر عن الأساس التاريخي الذي تجري فوقه وتمددت في الزمن، وخرجت الشخصية من سديم الأسطورة إلى حيّز التاريخ واحتضنت نبضه وإيقاعه.

وعلى هذا الأساس فنحن هنا لسنا إزاء عملية بسيطة يستبدل فيها بالصوت المباشر صوت غير مباشر، ولسنا بالمثل إزاء صوت يوضع فوق صوت آخر فتكون الشخصية «كناية» يراد بها لازم المعنى مع جواز إرادة المعنى كما يقول البلاغيون القدامى بل نحن في الحقيقة امام صوتين متفاعلين، وداخل هذا التفاعل يفقد كل منهما شيئا من وضعه الأصلي، ويكتسب وضعا جديدا ومن ثمّ دلالات جديدة نتيجة تفاعله مع الطرف الآخر.(21)

على أنّ أهمّ ما يميّز قصيدة القناع كونها لا تفصح عن التجربة مباشرة وإنّما يسلك إليها طريقا غير

قاصد، فهي تهيب من أجل التعبير عنها بعناصر موضوعية تنهض وسيطا بين الشاعر وتجربته من ناحية، وبين الشاعر والقارىء من ناحية اخرى. فتبطىء التدفق المباشر للذات من جهة، وتبطىء من ايقاع التقاء القارىء بصوت الشاعر من جهة أخرى.

والوسيط في هذه القصيدة هو الأسطورة، والأسطورة عنصر موضوعي جماعي المنطلق لا يحيل على تجربة فردية وإنما على تجربة عامة، ولا يشعّ على زمن الشاعر وإنّما على كلّ الأزمنة، إنها إذا استعرنا لغة «يونج» خبرة إنسانية عامة يتردد صداها من ضمير إلى ضمير أثناء أزمان متطاولة، تجربة مطبوعة في أصل غرس الجنس، نافذة مفتوحة عما هو نقي وخفي وغامض وشائع متداول والإهابة بها إهابة بالعام المشترك، بالجذر العميق لكينونتنا، بوعينا ولا وعينا في آن.

الأسطورة التي دارت عليها القصيدة هي أسطورة «أدونيس»، وهذه الأسطورة تنتمي إلى ما سماه الأنثروبولوجيون بالميثيولوجيا الزراعية، وهي الميثيولوجيا التي تحدّرت من عبادة الأرض بوصفها اما، وربما يكمن أصل تلك العبادة في الطبيعة السحرية للزراعة والنمو، فالأرض التي تستقبل البذور ينبغي استرضاؤها واستعطافها الأمر الذي أدّى إلى تشخيصها واعتبارها أنثى الآلهة الأمّ لأنها تجود بالغلال ومن ثم ظهرت أسطورة الأرض الأم والسماء الأب.

وقد أضفى الفكر الأسطوري على علاقة الأرض بالسماء طابعا جنسيا شهوانيا بواسطة مبدأي الذكورة والأنوثة. فالأرض الأم تنفعل لأبوة السماء عندما تهطل الأمطار فينبت منها من كل زوج بهيج. وأدونيس هو الإله الإغريقي، ذو الأصول البابلية[22]

وقد صورته الأسطورة «في شكل إله جميل أولعت أفروديتي به حبا. ولما كان طفلا خبأته الآلهة في صندوق وضعته في عهدة «برسيفوني» إلهة العالم السفلي. بيد أن «برسيفوني» عندما فتحت الصندوق ورأت جمال الطفل، رفضت أن تعيده الى «أفروديتي» مع أن إلهة الحب نزلت بنفسها إلى الجحيم ليفدي حبيبها من سلطان القبر. ولم يحسم النزاع بين آلهة الحب والهة الموت إلا «زفس» إذ حكم بأن يبقى أدونيس مع «برسيفوني» تحت الأرض شطرا من السنة، ومع «أفروديتي» في العالم العلوي شطرا آخر. وأخيرا قتل خنزير بري الشاب الجميل وهو في الصيد. وما أشد ما بكت «أفروديتي» حبيبها المقتول... ويقال إن شقائق النعمان نبتت من دم «أدونيس» أو تضمخت به[23].

وهذه الأسطورة مثلها مثل الأساطير الزراعية تقوم على حركات ثلاث:

- الولادة
- الموت
- البعث

مصورة بذلك حركة الطبيعة المتغذية من ذاتها، المتجددة من خلال موتها. فالحياة في هذه الأسطورة تولد من رحم الحالة المناقضة التي نسميها الموت. الموت حادث عارض سرعان ما يتكشف عن حياة أبهى وأجمل، انه ليس حدا ولا نهاية وانما هو كمون ووجود بالقوة. وقد أوضح «كاسيرو» أن «الفناء» فكرة «غريبة» عن الفكر الأسطوري حتى ليمكننا القول أن الفكر الأسطوري إنكار عنيد لظاهرة الموت. ونحن إذا قرأنا «الفيدون» لأفلاطون شعرنا بجهد الفكر الفلسفي وهو يحاول أن يقدم برهانا عن الخلود واضحا لا ينقض لكنّ الأمر يختلف عن هذا في الفكر

الأسطوري، فالموت هو الذي يحتاج إلى برهان وليس الخلود[24].

إذا تأملنا قصيدة السياب نجد أن وحدات الأسطورة قد تغيرت فيها تغيراً بيناً:

ـ فدماء أدونيس التي أنبتت في الأسطورة شقائق أنبتت في القصيدة ملحا.

ـ عشتار التي أيقظت أدونيس في الأسطورة عجزت عن ايقاظه في القصيدة.

ـ الموت الذي كان في الأسطورة بعثا وولادة أصبح في القصيدة حدا ونهاية.

ولئن كان الرمز الأسطوري يتكون، مثلما أوضحنا، من حركات ثلاث: ولادة ـ موت ـ إنبعاث فان الشاعر أسقط الحركة الأخيرة لحركة الرمز بحيث أبقى على الولادة والموت وكأن الحلقة فراغ. صمت أو تساؤل عن الانبعاث المؤجل أبدا. بتر الرمز هو صياغة للسؤال خفية نسميها اليأس[25].

وهذا يعني أن بين الأسطورة من حيث هي مادة جاهزة أو بنية مكتملة تعمل وفق آلياتها الخاصة ونظامها الرمزي الخاص وبين الأسطورة من حيث هي خطاب شعري تحققت كينونته على يد فرد واحد تمتد مسافة. هذه المسافة تملؤها «زاوية الرؤية» التي يتم من خلالها تفكيك الأسطورة وكسر نظامها الترميزي من أجل بناء نظام آخر، عالم متخيل بديل. أن «زاوية الرؤية» هي موضع تحريف، وهذا التحريف هو الذي يمنح النّص تشكيله ويجعله يستقل ببنيته، وبذلك يحقق تمرده على مرجعيته، يحقق هذا التمرد بالصياغة الجديدة، بتأسيس حجم وفضاء مبتكرين[26] بسبب من هذا كان «أدونيس» الشاب مختلفا عن «أدونيس» الأسطورة، كان نقيضا له. فالشاعر لم يستنسخ الأسطورة لم يحاكها وانما حولها إلى شظايا وأنقاض وبنى من حجارتها بيته الشعري الجديد، أي بعبارة أخرى أقام أسطورته الجديدة على أنقاض الأسطورة القديمة.

من هنا وجب تدبر الرمز الأسطوري من داخل النص الشعري وخارجه في آن، لأنه بدخوله فضاء القصيدة يكتسب ذاكرة رمزية جديدة إلى جانب ذاكرته الرمزية القديمة وهذا ما شدّد عليه النقاد حين دعوا إلى إيلاء التجربة الشعرية عناية كبرى كلما باشرنا الرمز الأسطوري، فالتجربة الشعرية بما لها من خصوصية في كل عمل شعري هي التي تستدعي الرمز القديم لكي تجد فيه التفريغ الكلي لما تحمل من عاطفة وفكرة شعرية. فالرمز القديم مهما يكن ضاربا بجذوره في التاريخ ومرتبطا عبر التاريخ بالتجارب الأساسية النمطية (أي بوصفه رمزا حيا على الدوام) فانه حين يستخدمه الشاعر المعاصر لا بد أن يكون مرتبطا بالحاضر، بالتجربة الحالية أن تكون قوته التعبيرية نابعة منه[27].

على أن قيمة الرّمز الأسطوري لا تكمن في ارتباطه بلحظة تاريخية مخصوصة وانما في انفصاله عنها وتمرده على مساحته الضيقة. الرمز بما ينطوي عليه من جدل داخلي بين الواقعي والمتخيل، بين الكائن والممكن نجده لا يشع في اتجاه الحاضر فحسب وانما في اتجاهات شتى. والرمز بطبعه نفي للذاتية الضيقة، وحلول في العام المشترك عن طريقه يكشف الفرد عن النوع والنوع عن الجنس، ويكشف الجنس عن الكوني وفوق هذا كله يكشف الفاني عن الابدي الباقي[28].

وتبدو الرموز الأسطورية النابعة من البيئات الزراعية، على وجه الخصوص، تراثا إنسانيا مشتركا وتعبيرا عن مرحلة مازالت كامنة في ذاكرة الجنس الانساني بوصفها رمزا حيا يشخص العلاقة بين الحياة والموت،

وبين الكون والفساد في شكل عود أبدي، ومازالت تلك الرموز قادرة على ان تلهم الروح الحديثة بما يعوزها من شفرات موحية تمد نسيجها الخفي وتبسط جذورها العتيقة في اللاوعي الانساني[29].

على أن أهم ما يميز الرمز، أي رمز، هو أنه يمنح القصيدة عمقا واتساعا ويفتحها على تعدد المعاني. فهو قادر على عبور اللغة لأنه يقع خارجها EXTRALINGUISTIQUE في حين نجد بقيّة الصور محكومة في بنية اللّغة وداخلها INTRALINGUISTIQUE الرمز يشحذ الذاكرة ويذكي جمرة المخيلة لان الانتقال فيه من المدلول الأول إلى المدلول الثاني المرموز إليه لا يتمّ من خلال وحدات معنوية مشتركة بين هذين المدلولين وإنّما يتمّ من خلال عملية ذهنية مجردة.

لهذا يتيح الرمز قدرا من الحرية في استحضار المعاني لا يتوافر في الصور المجازية الأخرى التي تعمد، في الأغلب الأعم، إلى سلب هذه الحرية وتطويق مملكة الخيال[30]فعندما تقرأ كلمة «الشقائق» في قصيدة السياب يتداعى بالضرورة في أذهاننا حشد من الصور التي تتكامل من غير أن يلغي بعضها البعض. فهذه الكلمة قد تحيل في مستواها الأول إلى مملكة النبات التي ظلت في الذاكرة الشرقية قرينة مملكة الانسان[31] لكنها قد تحيل، لمن اطّلع على الأسطورة، على الزهور التي تنبت من دماء أدونيس، كما يمكن أن تحيل على أصل الكلمة الإغريقي. فالشقائق جاءت في الكتب العربية ترجمة للكلمة اليونانية ANEMONE المشتقة من ANEMOS التي تعني النسيم والروح وتلوّح إلى نسمة الخلق المجددة والتّلاقح بين الزهور عن طريق غبار الطّلع[32] لكنّها قد تحيل إلى أصل الكلمة العربي، فشقائق النعمان تتكون من كلمة شقائق التي تعني «قطع» وكلمة النعمان التي تعني «الدم» والكلمة كلها تعني قطع الدم (ولا يمكن لهذا المعنى إلاّ أن يكون متّصلا بأسطورة أدونيس أو بأسطورة عربية مشابهة)[33].

إلى جانب هذه الإيحاءات الأسطورية يمكن أن تثير هذه الكلمة في القارىء إيحاءات ثانية فمن النقاد من استشف فيها معنى الثورة ومعنى الأمل ومعنى الحلم[34]ومنهم من رأى في فشل عشتار في إيقاظ تموز وفي انبثاق الملح بدل الشقائق تلويحات إلى علاقة السياب المتوترة مع المرأة[35] هكذا تنفرج المفردة الواحدة عن أفق من الدلالات، وتصبح أثقالا وأخيلة وأفكارا متباينة، «لكن التباين يعيش في كنف العافية فلا تهدم العناصر المتباينة بعضها بعضا بل تظل متعاضدة متآزرة[36] بسبب من كل هذا كان الرمز دائما مصدر خصب لا ينضب.

الهوامش

(1) ارنست «كاسيرر» فلسفة الحضارة الانسانية ص. 145

(2) - (3) انظر: حسن حنفي: فلسفة التاريخ عند فيكو - مجلة الفكر العربي عدد 27 - 1982. ص. 244. فريال غزول: المنهج الاسطوري مقارنا - مجلة فصول عدد 3 - 1981

(4) يقول «ماكس مولر» ان الانسان في مراحله الاولى لم يكن قد وصل الى مستوى التجريد الذي يمكنه من ان يقول شيئا بسيطا مثل «أقبل الليل» بل وجد نفسه مضطرا الى ان يقول «اذ القمر يقبل الشمس قبلة النوم. وفي المراحل المتاخرة عندما كانت معاني هذه الاستعارات قد فقدت مع مرور الزمن اخترع الناس حكايات تفسر تلك الاستعارات ومن ثم عد الميثيولوجيا مرضا في اللغة.

انظر: عز الدين اسماعيل: الادب والايديولوجيا - فصول - المجلد 5 - 1985 ص. 40.

(5) ريتا عوض: اسطورة الموت والبعث في الشعر العربي الحديث المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1978 ص. 101

يقول بدر شاكر السياب: نحن نعيش في عالم لا شعر فيه، أعني ان القيم التي تسوده قيم لا شعرية. فماذا يفعل الشاعر اذن؟ يلجأ إلى الخرافات والاساطير التي لا تزال تحتفظ بحرارتها ولانها ليست جزءا من هذا العالم مجلة شعر - عدد 3 تموز 1957 ص. 111.

(6) مجلة الجامعة، عدد 4 كانون الثاني 1977 ـ العراق ص. 21.

(7) ـ (8) ـ (9) أدونيس: الشعرية العربية. ص. 104.

JAQUES BERQUE: Langages arabes du present. (10) Gallimard Paris; 1974, P. 303

(11) ـ (12) ـ (13) خالدة سعيد: حركية الابداع ـ دار العودة بيروت 1979 ص. 134. وما بعدها

(14) أدونيس: ومن الشعر ـ دار العودة بيروت 1983 ص. 228.

(15) بدر شاكر السياب: الديوان دار العودة بيروت 1971 ص. 153

(16) للتوسع ، انظر محسن اطيمش: دير الملاك.

(17) أدونيس: الاعمال الشعرية الكاملة، المجلد الاول ـ دار العودة بيروت ـ 1985 ص. 158.

(18) تقول الاسطورة: الفينيق طائر بحجم النسر ذو عرف وهاج، وثرعلة ذهبية وريش بلون البرفير وذنب ابيض موحوظ ببضع رياش حمراء وعينين براقتين كالنجوم كان اذا شعر بدنو اجله بنى عشه بغصون يطينها بالطيب ويعرضها لحرارة الشمس فتلتهب ويحرق نفسه حيا ثم تتكون من رماده شرنقة تنشق عن فينيق جديد يحمل بقايا أبيه الى هيكل الشمس «واسطورة» الفينيق قريبة من اسطورة العنقاء العربية فقد ذكر القزويني في كتابه «عجائب المخلوقات» ان العنقاء اعظم الطيور جثة، تخطف الفيل وعند طيرانها يسمع من ريشها صوت كهجوم الليل وان عمرها الف وسبعمائة سنة وانها تتزاوج اذااتى عليها خمسمائة، فاذاحان وقت بيضها تظهر بها الم شديد فيأتي الذكر بماء البحر في منقاره ويحقنها به فتخرج البيضة عنها فيحضن الذكر والانثى تمشي وتصيد ويفرخ البيض بمائة وخمس وعشرين سنة. ومتى كبر الفرخ فان كان انثى فالعنقاء الانثى تجمع حطبا كثيرا والذكر يوقد بمنقاره نارا ويضرم ذلك الحطب والانثى تدخل تلك النار وتحترق والفرخ يبقى زوج الذكر وان كان الفرخ ذكرا فالعنقاء الذكر يفعل مثل ذلك ويبقى الفرخ زوج الانثى وقد ذكروا في العنقاء اقوالا أعجب مما ذكرنا. خالدة سعيد: البحث عن الجذور.

(19) خالدة سعيد: البحث عن الجذور ـ بيروت 1960 ص. 92.

(20) بدر شاكر السياب: الديوان دار العودة بيروت 1971 ص. 410

(21) جابر عصفور: اقنعة الشعر المعاصر ـ مجلة فصول ص. 124.

(22) يقول فريزر: كان يعبد أدونيس الاقوام السامية في بابل وسوريا ثم اخذ الاغريق عنهم عبادته حوالي القرن السابع قبل الميلاد وكان اسم الاله الحقيقي تموز وما التسمية ادونيس الا الكلمة السامية ومعناها «السيد» وهو لقب احترام كان يطلقه عليه عباده.

جميس فريزر: ادونيس او تموز ترجمة جبرا ابراهيم جبرا المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت 1982 ص 18.

(23) المصدر السابق ص 22 ـ 23 ـ 153 ـ 154.

(24) ارنست كاسيرو: مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية ترجمة احسان عباس دار الاندلس بيروت ص159.

(25) ـ 1) يمنى العيد: في القول الشعري ـ دار توبقال الجديدة بيروت 1987 ص 80.

(26) ـ 2) يمنى العيد: في معرفة النص. منشورات دار الافاق الجديدة بيروت 1983 ص72.

(27) ـ 3) عز الدين اسماعيل: الشعر العربي المعاصر ص 195 وما بعدها.

(28) ـ الصورة الادبية ص 183

(29) ـ الرمز الصوفي ص 44.

Michel lr Guern: Semantique de la metaphore et de la (30) matonymie. Larousse. Paris P.43 (voir le chapitre - metaphore et symbole -)

يعقد Le Guern مقارنات هامة بين الاستعارة والرمز. ويرى ان في الكلمة الرمز تجتمع كل العناصر المؤلفة لمدلولها المعياري الاول لتشكيل الصورة الفعلية التي تنطبع في الذهن، ثم من خلال هذه الصورة بكاملها يتم الانتقال الى صورة أخرى او مفهوم آخر هو المرموز إليه، وهذا الانتقال يتم بعملية عقلية لأن التقاء الدلالتين يتم في ذهن القارىء في حين يتم الانتقال في الاستعارة من المدلول الاول إلى المدلول الثاني من خلال وحدات معنوية مشتركة بين المدلولين.

ويقيم «تودوروف» علاقة بين الرامز والمرموز اليه ضمن عملية الترميز التي يصفها كربط غير ثابت نسبيا بين وحدتين من المستوى نفسه، وبين دالين ومدلولين. انظر: O. Ducrot / T. Todorov: dictionnaire ency- clopedique des sciences de langage. Paris Seuil, 1972 P. 134

(31) جبرا ابراهيم جبرا: النار والجوهر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1982 ص. 40

(32) (33) أقنعة الشعر المعاصر: ص 148.

(34) علي حداد: اثر التراث في الشعر العراقي الحديث دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ص 153.

(35) د. عبد الكريم حسن: الموضوعية البنيوية (دراسة في شعر السياب) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت 1983 ص. 224.

(36) مصطفى ناصف: الصورة الادبية.

* محمد الغزي: شاعر تونسي ـ أستاذ بكلية الآداب بالقيروان .

النقد والحداثـة

«بحوث في النص الأدبي» نموذجا[1]

بوبكر بن شعبان*

الحداثة في النقد مطلبا

التراث والحداثة مصطلحان استحالا من أكثر الألفاظ تداولا على الألسنة. فالتراث العربيّ بناء مركب متراكب متراكم تمتزج فيه الأسطورة بالحقيقة، ويتقاطع فيه الطريف والتّليد وإنّ مناحيه من الوفرة والتشعب بما يُحيل البحث فيه شاقّا عصيّا. وهو أشقّ على من رام في البحث مسلكا شرعتُه طلب الحداثة. ومنشأ هذه الوعورة أن الحداثة «حَداثات» وأنّ السّبل إليها مختلفة.

وحيال هذه القضيّة إشكالان: الأول محكوم بزئبقيّة مفهوم الحداثة إذ كثيرا ما تنبهم حدُودُه اقتضاءً لوعي بالنقص منقوص، أو احتكاما لمبدإ الاعواض والأغراض فإذا الحقّ حقوق، وإذا لكلّ ذي حقّ حقّه. أمّا الإشكال الثاني فهو أنه ليس ثمّة حقيقة واحدة في عرف الدّارسين، كما أنه يندر منهم من لا يرى ضيرا في الاعتداد برأيه وبما يراه فيه حقّا.

لعلّه يتضح ـ من هذا المنطلق ـ خطورة مبحث الحداثة والتراث، فالحداثة إن كانت متعلقة بالتراث تبدو من تشابك الحالات، وتضافر الأسباب والنتائج بحيث يحار الباحث في تقصيّ مسالكها، واستكناه مغالقها ولذلك فان «محدّث» التراث يظل دوما في مثل حاطب الليل قلّة زاد وندرة فهم ناضج لمشكلاته.

وإذ نثير قضيّة الفهم الناضج فلأنّه مقضي علينا الإعتراف بأن فهمنا لكثير من منجزاتنا الأدبيّة في تراثنا يعتوره غموض في الادراك، وتعتيم في الرؤيا، ونقص في اليات تحديثه.

كلنا مؤمن بالحداثة لدينا. فهي كلمة أنيقة رشيقة، ولكنّها في أذهان كثير منا غير دقيقة فهي بلغة النحاة دالّة على وجه الحقيقة دون وجه. ويكفي أن ننظر في هذه الكلمة وما في محلّها من قبيل: «المعاصرة، التعصير، التجديد، الابتداع، التحديث» حتى يصيبنا برد اليقين بأننا قوم محدثون، وبأنّ الحداثة مطلب شريف ملذوذ لدينا.

واستتبع ذلك أن تراثنا أصبح غير «متعدّ» إلى أذواقنا إلا بواسطة الحداثة، فأن نفهم تراثنا في ضوء فهم أسلافنا خسران وغبن وغدت هذه الحداثة بذلك ثوبا فضفاضا يتخذ للنزعة، وكلمة عاصمة من القواصم يتبرّك بلفظها درءا للعنة الحاقدين على غير المحدثين وأدّى ذلك الى أن تصبح الحداثة حداثات فمن حداثة لغويّة، إلى ثانية طوباوية، إلى ثالثة عقلانية إلى رابعة «مشروع».

كل هذه الأنواع من الحداثة وما دار في فلكها استبت عقول الجيل الجديد من الدّارسين، وللإنصاف نقول إنه قلّ منّا ـ إلا من عصم ربّك ـ من تعامل معها بحذر والناظر في ما آل إليه تراثنا الأدبي يتبينّ خطورة التحديث القائم على غير وعي وما استتبعه

من انبتات واغتراب أحيانا وتشويه وطمس أحيانا أخرى، وشكّ وتشكيك طورا، وهروبا ونكرانا طورا آخر ولا يسع الباحث إلا خروجه بحقيقة مفادها أن وعينا بتخلفنا عن «جوهر الحداثة» هو ذاته متخلّف أحيانا.

ومأتى هذا التخلّف سطوة «أدلجة» مفاهيم الحداثة، ووسمها بمياسيم منجزات الغرب النقدية مسقطة خالصة. ولقد أدى ذلك إلى تغييب التراث في زخم التنظير أو تشذيبه بما يتوافق مع مناظير الحداثة عند الآخرين. ثم إنه متى اقتصر في درس التراث على موازين «الحداثة» ـ وما أكثرها ـ ألفينا الباحثين قد انقسموا أوزاعا كلّ يدعو ناديه فمن ناح في البحث منحى آنيا، ومن ناظر فيه زمانيا إلى آخر محتكم إلى هذا اللون من التنظير، أو ذاك التفكير في النقد الغربي، إلى رابع جاحد مُعَانِد قائل بأن لا تراث للعرب أصلا.

مناهج في الحداثة مختلفة، وتصوّرات بإزاء التراث عديدة. نعم الحداثة منفذا لنظرة أطرف في البحث، وأوفق في تنويع آلاتنا في توسّلنا لفهم هذا التراث وشحذها، وبئس حداثة تجدّف في مياه غير مياهه، فما حال هذا التراث إن أمعنّا على غير رويّة في تحديثه؟ وما حاله إن أوغلنا في شعاب هذه الحداثة وقادنا هذا الإيغال إلى غير منصرفنا، فلا نحن بالذين خدموا التراث، ولا بالذين أمسكوا بناصية الحديث؟ فإذا الكلام عود على بدء، وإذا بأطرف جدّة عندنا هي القديم؟ فهل نحن بحاجة حقّا إلى تحديث هذا التراث؟ وكيف السبيل إلى ذلك؟ وهل وفّق النقّاد من العرب في تحقيق هذه الغاية؟

أسئلة محرجة ما نعتقد ـ مخلصين ـ الإجابة عنها. ولكنّ ظننّا أن بحوثا جادّة في هذا المضمار سوف تفيل. وأنّ الوعي بالقضية لدى أهل الذكر ووضع مشكلاتها موضع التساؤل جزء من الحل. وفي رأينا أن «جوهر الحداثة» لا يمكن أن يستقيم إلا بتحقيق معادلة صعبة طرفاها تحديث الأصيل وتأصيل الحديث. وإن ذلك ليس بعزيز على من تمثل شعوب التراث في أصلها وهضم أفانين الحداثة كما استقامت في منابتها وزاوج بينهما على نحو دقيق صريح مريح فلا إنغلاق، ولا انشطار ولا استلاب وكذا حدّ الثقافة جمع دون منع، وعقل غيرك تزيده في عقلك دونما تلفيق.

لهذه الأسباب وغيرها نحاول لاحقا «قراءة» بحث تحديثيّ في النقد. وهو عمل جادّ حفّزنا على الاهتمام به هذا اللون من الحداثة القائم على الأخذ بأطراف بلاغة القدم ومستطرف جديد الغرب من جهة واندراجه ضمن جهود تونسيّة مختصّة تسعى إلى تأسيس مذهب في النقد حديث شعاره «التراث والحداثة» من جهة أخرى[2].

لقد أراد صاحبه أن يكون كتابه أولا وقبل كلّ شيء أداة نقاش واضافة وفي الحقيقة أن يكون هذا الكتاب أداة نقاش فذلك من متعلقات النقد وجوهره، وأن يكون إضافة، فإنه من قبيل المضاف الشريف الدّال على شرف المضاف إليه.

«بحوث» «نموذجا» للحداثة

الكتاب مقدمة وثمانية فصول مستقلّ بعضها عن بعض ولقد عرضت هذه الفصول لقضايا تختلف نوعا وتتعدّد موضوعا لكنها تصدر عن أصل واحد وتهدف إلى غاية واحدة: البحث في النص الأدبي موصولا بمجمل قضاياه كتابة وإعادة كتابة ومباشرة وترجمة ومدروسا في ضوء منهاج «الأدبية» من حيث دسامة

معناه إغماضا وإبانة، واستخدام ألفاظه إيلافا وعدولا، وضبط موقعه من سائر الأجناس الأدبيّة كينونة وصيرورة، وتحديد أثر تفاعله مع هذه الأجناس في تفاعلها مع واقع العصر.

ونجمل موضوعات الفصول كالآتي:

ـ الفصل الأول: خصّص للبحث في هويّة النص الأدبي كما تبدّت في كتابين: كتاب لريفتار وهو أسلوبيّ وكتاب لكوهين أحد روّاد الانشائيّة.

ـ الفصل الثاني: أفردَ لدراسة بعض المناهج النقدية لدى العرب وهما مَنهاجا الاختيارات وشرح الدّواوين. ولقد اعتمدها المؤلف نموذجا للوعي النقدي بالنص الأدبي.

ـ الفصل الثالث: خُصِّصَ للنظر في صيرورة النص الأدبي وذلك بالنظر إليه من وجهتي: «الجمالية» و «الوثائقية» مما أدى بالباحث إلى الخلوص بأن سرّ خلود النص معزوّ بالأساس إلى أدبيّة والى ما يتوفّر عليه من قدرة على الإمتاع.

ـ الفصل الرابع: بحث في مشاغل النص مترجما وفيه بيّن الباحث أن امتياز النص المنقول إليه من امتياز الناقل، والنصّ المنقول منه. وعليه فمراعاة مبدأ الأمانة على نحو صارم قاد المترجمين إلى نوعين من الترجمة الأولى تقريبيّة والثانية توليديّة.

ـ الفصل الخامس: طبّق فيه الباحثُ آليات الأسلوبيّة المقارنيّة على معارضات أحمد شوقي وخَلُصَ من ذلك إلى إثارة قضايا أخرى مُتّصلة بعلم النصّ لعلّ أمتعها ما تعلّق بمسألة «التّناص»[3].

ـ الفصل السادس: بحث فيه المؤلف في سمة الغموض في الشعر قديمه وحديثه ولاحظ أن الغموض أنواعه كثيرة وهي في عمومها مخلّة بوضوح البلاغ الشعري، على أنه نبّه إلى ضرورة توفّر القدر الذي لا محيد عنه لتوفّر شرط إمكان الشعر وبينّ من ناحية أخرى أن شعرنا القديم ـ وإن احتوى قدرا من الغموض كبيرا ـ يعدّ أقرب مأخذا من شعرنا الحديث وهو شعر يجاوز فيه بعض الشعراء حدّ المغالاة أحيانا، فيستحيل الغموض إغماضا.

ـ الفصلان السابع والثامن: خصصهما الدّارس لدراسة النص الأدبي في ضوء قضيّة الأجناس الأدبيّة وربط بين النص وسائر قنوات المعرفة والثقافة المكتوبة والمسموعة والمرئيّة.

بمثل هذا التوجّه سعى المؤلّف الى تطويق ظاهرة النّص الأدبي بالبحث في الجوانب التي ذكرنا وليس غرضنا من عملنا أن نستعيد هذه الأفكار ملخّصة وانما سنجملها في محورين رئيسين: إبداع النصّ الأدبي أولا، ومباشرة النصّ الأدبي ثانية. وسنسعى إلى اعتمادهما مدارين يكونان لنا منفذا لعرض مادّة الفصول واستكناهها ومناقشتها.

ابداع النص الأدبي

النص الأدبي سواء كان نثرا أو شعرا إنما إبداعه في

إنجازه وإنجازه هو تشكيله في صورة أدبيّة فصّلت أطرافها وأحكمت من لدن من هو بصناعة الأدب خبير. وعليه فالنص لُفظَ توًّا، أو تقادم لفظُه فأعيدت كتابته على وجه التناصّ أو تُرجمَ يظلّ نصًا أدبيًا له بين الأجناس الأدبيّة محلٌ رفيعٌ وبالابداع صلةُ رَحِمٍ «فالإبداع يكون نثرا كما يكون شعرا» ب 192

النصّ جنسا أدبيا

منطلق القضيّة قائم على ما إذا كان بإمكان النقاد اعتبار النص «جنسا أدبيًا موحّدا قائم الذّات» ب 192 أما جوهرها فقوامه النّظر من زاوية الاجناس الأدبيّة في النصّ المُبْدَع وذلك لأن «مفهوم الاجناس حاضر في مختلف النصوص على صعيد الإبداع حضور أغراض القول فيها ب 192 وهنا تنطرح إشكالات عديدة. هل ينسحب هذا المفهوم على الشعر كما ينسحب على النثر؟ أم أن المسألة من متعلّقات الخطاب العام أكثر ممّا هي موصولة بالخطاب الأدبي؟ أم هي رهينة ظاهرة الإبداع كما ذهب الى ذلك مؤلف الكتاب؟ ب 192 أم تتجاوز ذلك كلّه لتستحيل بموجب اختلاف أشكال التعبير مسألة شكلانية ب194 «فكل جنس أدبيّ يقوم أساسا على ضرب من الأساليب معينّ «كما» أن استخدام الأساليب «يختلف» من نصّ أدبيّ إلى آخر، ومن مؤلف إلى آخر، ومن فترة إلى أخرى» ومن جنس أدبي إلى آخر» ب 195.

وعلى هذا الأساس تنتصب الأسلوبية المعيار الفيصل في تمييز جنس أدبي من غيره، فالخطبة مغايرة للمقامة، ومثل الحكاية في ذلك مثل المسرح ويبينّ المؤلف أن رجحان كفّة المعيار الأسلوبي معزوّ إلى قيمة النص من حيث هو المبتدأ والمنتهى في فرز الأجناس.

ويؤكد أن تدبّر نمط الكتابة يبقى الواقي الحصين من الخلط بينها. فساق نموذج الأمثال، والمغالطات المعنوية كالألغاز والأحاجي وما يدخل عموما في باب أدب الملاحن وأسلمه ذلك إلى أن «مذاهب العرب غير متفقة في حدّ أساليب الكناية والتورية والتعريض والألغاز» ب 206/202.

والملاحظ أن صاحب الكتاب قد نظر إلى قضية الأجناس عامة وتصوّر العرب إيّاها من خلال ألفوه، في ضوء ما راج عند البنيويين (Todorov) والانشائيين (Jakobson).

ونحن إذ نلمس بوضوح توفيق المؤلّف في المزاوجة بين حسن الافادة وطيب تدبّرها في قراءة التراث، نلاحظ انتصاره للأسلوبية بحيث يكون تحديد الجنس الأدبي عنده محدّدا بنوعيّة المكتوب التي لا بد أن تكون مخصوصة. ونحن لا ننكر أهمية الأساليب ودورها ولكن إلى أيّ حدّ يمكن لدراس الأجناس أن يرتاح لهذا المعيار. أفلا يحتاج أيضا إلى روافد خارجيّة تُسهم في تبيّان جنس من الأجناس؟ ثم إنّ المؤلف يدعو إلى التخلّي عن المقياس التاريخي والمقياس المضموني ويرى عدم كفاية المقياس الهيكلي البنيوي العام، ألا نلمس شعورا لديه بالارتياح للأسلوب؟ والحال أن نوعية المضمون تستدعي استخدام أسلوب معينّ مخصوص في سجلاته اللّغويّة، ومعانيه وصوره وأخيلته ولننطلق من الشّعر والنّثر باعتبارهما أبرز جنسين عرفهما الأدب العربي. فنحن إن استثنينا ما اعتبره العرب فوارق بينهما كالوزن وطريقة الرسم، نلاحظ أن مادّة الشعر قد تكون مادّة النّثر ذاته. ولقائل أن يقول إن المادّة لا تميّز وانما طرق أدائها وتصويرها هي التي تميّز. ورأينا أنّ هذه المادّة ليست مُطلقة فهي متوفرة على خصائص مضمونية قد تكون مُناسبَة لشكل دون آخر، ولهذا السبب تتنوع أساليب القَول داخل الجنس الواحد:

يقول طه حسين في هذا المعنى: «كما تجده، أو قريبا مما تجده في لفظ جميل ممتاز بالرقة ان كان الموضوع يحتاج إلى الرقة، وبالفخامة والضخامة ان كان الموضوع يحتاج إلى الفخامة والضخامة» (4) وعليه فدارس الأجناس مطلوب إليه اعتماد الأسلوب في المقام الأول، والمضمون في درجة ثانية. إنّ الجنس الأدبي جهاز لا يستقيم بذاته. فهو موصول بمادّة مخصوصة رتّبت على هيئة مخصوصة ويترتب عن هذا المعطى اضطرار الدّارس إلى البحث في مسألة الأجناس الأدبيّة من جهة أدبيّتها ومعلوم أن تحديد الأدبيّة مشروط بامتراء دواخل النص الأدبي وخوارجه فالمثل مثلا كجنس أدبي يحتاج في نقده إلى منهاج نقدي جامع لأنه نص جامع Architexte، فلا نستطيع اغفال «أسباب نزوله» ولا بِنْيَتِه ولا لُغَتِهِ، ولا الأسلوب الذي به تشكَّل واسْتَقَامَ. كما أننا لا نقدر على إهمال دَسَامَته أوْ ضَحَالَته قياسا على مدى قبوله من قرائه وكلَّ هذه العناصر تتجاوز المثل كجنس أسلوب لتُفْسحَ المجال لدراسته كجنس «مضمون» له بسامعه أو قارئه وبمبدعه وبالزمان والمكان صلات نسب وقرابة. وقد يصحّ اعتماد الأسلوب في فرز الأجناس في الأدب الغربي أما الأدب العربي ولسنا ندري إلى أي حدّ أنشأ العرب نتاجهم الأدبي على نظريّة الاجناس؟ فهل يمكن أن نعتبر الرّسالة الأدبيّة جنسا أدبيّا قائما على الشكل وحده؟ أليس هذا الشكل وقد فعلت حضارة اليوم فعلها في مضمونه فَسَلَبَتْ منه دوافع إنجازه وسلبته أشكاله. فانقرض أو كاد؟ ب **222**.

صيرورة الإبداع

قديما كانت الكتابة قيدا وكان العلم صيدا أما اليوم فقد أفلَ هذا المفهوم، وكأنيٍّ بالمُؤلّف حَزينٌ لهذا الأُفُولَ نَاع إيَّاهُ» هكذا ترانا نتدرّج نَحو غياب الإنسان تماماً عن البناء الثقافي وغياب الرّؤية المتحرّرة عن الإبداع وغياب الأدبيّة عن الأدب» ب **219**. وهو إذ يأسف لأفول حضارة ألكَلمَة المقروءة، وإيذان حضارة الكلمة المرئيّة «يتشوف صيرورة الإبداع. ومثْلُ هذا التشوّف المشروع يبرّره تَقَلُّصُ دور الإنسان كتابَةً وقراءَةً تُنْجزَان بالفرديّة الفاعلة ليستحيل دورا منفعلا أكثر ممّا هو فاعل: غريبٌ أن تَنْتَفيَ إنسانيّة الأدباء والأدب تحت تأثير غزو الآلة، وزحَف وسائل الإعلام المرئيّة خاصة.

صحيح إن الآلة الإعلاميّة قادت القوم إلى تدبير الثقافة بعدسة «الكاميرا» ولكن ما قَوْلُنَا في مَا تُسْديه آلات أخرى قارئة كالحاسوب من خدمَات جلّى كاستثمار النصوص أو خزنها أو جردها فتختصر الوقت، وتُعينُ على التركيز في زمن أضحى القارىء فيه مشتّت الذّهن والاهتمام. موزّعا بين مَتَاح في الحياة كثيرة. ثم إن دسم المنوّعات الثقافية في التلفاز (البلاد المتقدّمة) قد يُسْدى للمُثقَّف المُختَصّ غُنْماً فَاتَهُ. وما أكثر ما يفوتنا في هذه الأيام.

ولكن صميم المشكلة يتجاوز تمجيد الآلة أو إدانتها ليثير قضيّة مستقبل الأجناس في عصر لم يعد فيه «للبيان سوق وللأدب شراة» إلا إذا أذيعا أو عُرضَا على شاشة التلفاز. ولقد تنبّأ الكاتب بانْقراض جَنس الرسائل الأدبيّة ب **222**، ونهضة المسرَح. أما الشّعر فقد نجا لخصوصيته وارتباطه بالوجدان ولأنه لا يُفْهَمُ إلاَّ إذا قُرِىءَ بعَيْنْ الإنْسَان البَاصرة. وأبدى صاحبُ البَحوث ارتيَاحَه لهذَه القطيعة بين الشّعر والآلة، ولكن ما رأينا في تسجيل الأشعار المكتوبة لتُذَاعَ في المقاهي والبيوت وحتى في الاسواق فأنت حَيثُما سرت تشنّف أذنيك غزليات نزار قبّاني؟

وقصائدُ المنصف المزغني؟ وغيرهما في هذا المضمار كثُرٌ.

والأهم من ذلك كلّه مسألة الإبداع في الكتابة. وهنا يقيم المؤلف حدّا فاصلا بين الإتباع والإبداع. ففي رأيه أنّ الإبداع لا يكون إلا حرّا «فعلى هذا الأساس نستطيع أن نحدّد الأدب الحرّ بقولنا هو الأدب الذي لم يستعبده النقد، ولا طغى عليه التّعليم، ولا طوّقه الإعلام تطويقا» ب 225 إذن انتهى البحث بصاحب الكتاب إلى النظر في مستقبل الثقافية في تونس فرصد مُجْمَلَ الإبداع الثقافي وصنّفه إلى منازع رأى أنها آيلَةٌ بالضرورة إلى المنزع التّربوي. وبينّ من جهة أخرى احتكام العوامل السياسيّة والاقتصادية والتربويّة في هذه المنازع. وسبب تغلب النزعة التعليميّة على سائر النزعات مردّه أن «جلّ أرباب الأدب العربي هم من إطار التعليم وما قاربه من المشاغل» ب 229 وأن سَائرَ الشرائح الاجتماعية عدا هؤلاء هي من الأدب براء أو قل هي على صلة بالأدب ضعيفة جدّا.

ـ ثم إن المؤلّف رسم اطارين عامين رأى أنهما مدارا صناعة الأدب في بلادنا وهما: الإطار الرّسمي وله منحى توجيهي ومصلحي والإطار «الحر» وله نزعة في البحث تجريبيّة وفي تحليله لهذين الأدبين انتهى إلى أن الأول أدب وثيق الصلة بالأدب المدرسي تصوّرا وابداعا وهو لذلك لم يخرج عن دائرة التقليد وسدّ المحلات الشاغرة ب 229 أما الثاني فقد سقط في الإغراب والضبابيّة حيث لا طعم ولا رائحة «فإذا هو ألوان من الكلام ليست لها رؤية واضحة ولا هويّة ثابتة ومن باب أولى وأحرى ألا تجد له جنسا مميّزا» ب 229.

ولم يكتف المؤلف بالوصف إذ طرح البديل للأدب إبداعا ونقدا فأمّا الابداع فَيَكْمُنُ في إنجاز ذلك «الأدب الذي يُوضع ليتحدّى صورة الأجناس الحاصلة ويقترح على الناس نماذج تقنع بامكانية تجاوزها في مستوى الإبداع وبضرورة تجديد النظرة إلى الأجناس الأدبيّة ب 232. ونحن إذ نقرّ ما خَلُص إليه المؤلّفُ لا يسعنا إلا الإلحاح على ضرورة كتابة أدب يكسرّ أطواق المألوف في غير انبتات واغتراب.

وفي ما يتعلّق بالنقد موصولا بإعلامية الثقافة وتعليمية الإبداع رسم صاحب الكتاب إتجاهات النقد فـ «حاصل ما هنالك ثلاثة إتجاهات كبرى: النقد الانطباعي والنّقدالأكاديمي والنّقد الإعلامي» ب 233 وفي هذا المضمار نَجدُه قَد أنتصر للنقد الأكاديمي» بسبب غلبة النزعة العلميّة عليه ونزعته الموضوعيّة ب 236.

ومن أمتع ما تقرأه في كتاب بحوث «ما قرره صاحبه من أن النقد أصبح جنسا أدبيّا له حدود بيّنة وعلامات واضحة وجماليّة ما زالت تبحث عن كيانها» ب 236 ورغم هذا التفرّد فقد دخل النقد في الأدب دخولا دكّ الحواجز الفاصلة بين الأجناس كما هو الشأن في النقد العربي القديم ودك الحواجز بين الشّعر والنّثر. وهذا ما جعل المؤلّف يستنتج من ذلك «أننا نشرف على عهد يدعو فيه الأدب إلى إعادة النظر في قانون الاجناس» ب 238. وهذا مؤدى ما ذهب إليه الأستاذ المسدي ناقدا لكتاب الأيام «أفلا يكون منتهى الإبداع أنه كان يكتب الأدب وفي أدبه النقد ويكتب النقد وصياغة نقده أدب فلما كتب الأيام التقت الجداول على مصبٍّ أزاح الحدود وهتك الحواجز فامتزجت الاجناس فجاءت الأيّامُ ثوبها السيرة وقوامها الأدب ومهجتها النقد وأما لغتها فمن صياغة الشعر»(5).

ولقد سَاهَم هذا التداخل بين حقلي الأدب والنقد في اكتمال النقد وهو اكتمال تَبَلْوَرَ بظُهُور علم

الأدب. وعلم الأدب علم يهتم من النص المبدع بصورة تشكُّله. فهو ذو منحى توليدي وعليه فالنقد وفق هذا التصور لم يعد مجرد كلام على كلام، بل كلام يولّد بعضه بعضا مُرْتَكَزُهُ في ذلك علمُ اللّسان وذلك على مَذْهَب كلٍّ منْ بَارْطْ وتُودُرُوفْ وهذاَ ألتصورُ هُوَ مُؤدّى آدبيّة الأدَب وجوهر العملية النقدية ب 239/240 .

واعتماد الأدبيّة منهاجا في النقد يحول دون خروج النقد عن وظيفته ومَدَارَاتـه ٱلأصْلِيَّة. وهي الخُبْرُ لا الخَبَر. ويكيّف الإبداع الأدبي بحيث يسعى مُنْشِىءُ الرّسالة الأدبيّة إلى تحقيق ما يخلع عليها صفة الأدبيّة ويتنكب عما يُبَرِّىء منها. ولذا فالنص الأدبي هو «الذي يتضمن أُسُسَ هَوِيّته وعيارات نقده، هو الذي يكون أصله في نصّه ورَوَايتُهُ في مظهره ومستقبله وحَاضره». ب 241 وعلى هذا النّحو يغتصب اهتمام النقد ويحظى بالإعجاب فبالخلود انتقاشا في الذاكرة.

فهو وحيٌ يوحى لانفتاقه شَرْطُ إمْكَان ولنزوله سببٌ. وله في نفس سامعه أو قارئه وقر قد ينشىء فيها قرّا أو حرّا حيث بعضُ نفور أو رجاء أو رهبة أو عُجْب بعجيب يحُيلُ هذا الأدب نموذجا تُعاد كتابته. فيكونُ موضوع تَرجمة أو اقتباس أو تضمين أو توليد ويَبرِّرُ ذلك بما شئت هل هو وقوع الحافر على الحافر؟ أم هو من وجوه السرّق والنّحل؟ أم هو في نهاية المطاف أخذ لاحق عن سابق على وجه التناص؟

ولا خلاص لادبنا من أشكال الاستعباد للأعواض والأغراض كالإعلام النفعي، والتعليميّة المختصّة، والتلقين التوثيقي إلا إذا تحرّر من قالب الأجناس وما شدّ مسدّها وغدا أدبا «يكون فيه الإنسان كاتبا وقارئا» ب 243 وأصبح شعريّ النّفس إنسانيّ الكيان مُفْرَدًا جَمْعًا وَاضِحَ القَسَمَاتِ غَامِضَ اللّفَتَات.

في أدبيّة الاجناس

النص العائد

لا إبداع من الفراغ فالابداع ضرب من المجاوزة أو هو حالة يتولد فيها الأدب من الأدب ويتكوّن النص من النصّ. وهذا ما يصطلح عليه اليوم بتراكب النصوص. وهي ظاهرة وجد النقاد العرب القدامى في ما سمّي عندهم بالسرّقات الأدبية منها مخرجا، شأن النقاد المحدثين الذين وجدوا لها تفسيرا في مصطلح «التّناص» ومفاد هذه النظريّة أن «جميع الاثار الأدبيّة مبنية على آثار مثلها بناء واضحا صريحا أو خفيّا معمّى» ب 117 وَمن الواضح أن ثبوت ظاهرة تداخل النصوص ـ وهو من بداهة الأمور ظاهريّا ناطق بدلالات خطيرة ذلك أن هذه المسألة تتجاوز قضيّة المشاكلة بين النصوص إذ هي بالطّبع حاصلة ولكن أن يكون النص مفردا في ظاهره جمعا في باطنه فتلك هي المشكلة إذ ما علة هذا الجمع؟ وكيف تمّ هذا التّناسب بين النصّ الظّل والنصّ النموذج؟ وما هي مراجعهُ اللّغويّة والتركيبية والدّلالية الممكنة؟ وما هي درجات تمثّل النصّ الثاني للنصّ الأول.

والطّريف في هذا المفهوم أنه يفهم الأدب على أنه توليد، وانشاء من درجة في الكتابة رفيعة، وأداة حوار مع ما سبق من الآداب والأطرف فيها أنها تتجاوز قضيّة المشاكلة المعنويّة لتنصبّ على تداخل الأساليب وهنا ينفسح المجال للأسلوبيّة المقارنية. فهي الأداة الكفيلة بتشريح الأنسجة ولم يكتف المؤلف ببسط هذه المداخل النظرية بل اتخذ معارضات شوقي نموذجا لهذا التراكب النصيّ.

ونقف عند خاصيّة تتّسم بها هذه «البحوث» ومفادها

أن الأدب في أصله ومشتقاته ونقده قائم في نظر الأستاذ الطرابلسي على مبدإ «التوليد» فعلم الأدب وعمله نُسْغٌ حيٌّ. وإذا كان منطلق الحياة يقضي بأن سرّ البقاء هو العطاء، فإن الأدب المبدع الخالد هو الأدب الوالد المتولّد وكل أدب لو أنكَ فككت خيوط نسجه ورددتها إلى أصولها لوجدت أنك ازاء نص مقلّد بمعنى التقليد الإيجابي إذ اَلْمقلّدات هن البواقي على الدّهر (لسان العرب) وعليه فالنص **العائد** هو النصّ الخالد وما كان ليَخْلُدَ لو لم يُتعاور بالتوليد إن اقتباسا أو شرحا أو تضمينا أو ترجمة أو معارضة وإن شئنا استعمالا شعريا قلنا على غرار عبد الفتّاح كليطو هو «النص الغائب في النص الحاضر»(6).

وعودة النص مشروطة بانعدام الوثائقية فيه. فالأديبُ ليس مؤرخا أو عالم اجتماع أو مصلحا اجتماعيا وانما هو ذو كلف بالجمال يحوّل الواقع المادي تحويلا فنيّا فتستحيل صورة هذا الواقع صورة أدبيّة جماليّة «إن صورة الواقع ليست مفقودة تماما في النصّ الأدبي ولكنها ليست ماثلة فيه مثولا كاملا ودخولها فيه لا يكون دخول الفكرة المحررة المكتوبة بل دخول لَبِنَة الفكر المحررة المقروءة قراءة جمالية طبعا» **ب 86** وَفِيَ معارضات شوقي مثال حيّ على ذلك فمعارضة بردة البوصيري رغم اشتمالها على قضايا دينيّة وحضارية تعد صورة فنيّة أخرجت الموجود غير مخرج العادة حتى كانت في نظر المؤلف «بمثابة ما يسمى اليوم بـ «القراءة الجديدة» للموضوع المشترك أو المتقارب» **ب 129**: المقارنة بين الإسلام والمسيحيّة.

على أن هذه القراءة الجديدة ليست محاكاة سطحيّة أو مجرّد ترجمة للنصوص من لغتها القديمة إلى لغتها الحديثة أي من قبيل «النسخ والسّلخ والمسخ» **ب 129 فالمعارضة** عند الشعراء عامّة ولدى شوقي حضور فنّي متميّز للأصيل في الحديث وهو حضور يتجلىّ في صور شتّى بعضها صريح في عبارته، وبعضها لطيف في خفي إشارته وينضاف إلى ذلك النّفس الايقاعيّ وجوامع الأسلوب وخوالفه عندهما وحاصل القول إنّ «الأمر يتجاوز التقليد والمحاكاة ومجرّد التأثير الى المعارضة في معنى الإحياء والتوليد» **ب 133**.

هذا في ما يتعلق بالمعارضة، أما الترجمة وهي كما أسلفنا شكل من أشكال الإبداع، بل هي إبداع والنصّ المترجم في نهاية المطاف نصّ أدبي مرتبط بنص آخر «ترابط التجاور والتشابه والتفاعل». **ب 108** ويقترح المؤلف في هذا الصدد معالجته بالنظر إليه من زاوية تضافر النصوص فمتى قرىء النص المنقول إليه على هذا النحو وضحت العلاقة بين النصّ المنطلق (ن 1) Texte de départ والنّص الوصول -Texte d' arrivée (ن 2) واستبانت حدود الوصل والفصل بينهما، وعلى قدر استحكام التجاوز في النص الثاني وقدرة المترجم على التوليد والاستنباط عَمُقَتْ درجة الأدبيّة فيه وكانت العلاقة بينهما «علاقة تواصلية أو علاقة توليدية» ومن جهة أخرى كلما ارتبط اَلْمُتَرْجَمُ بالنص الأول ارتباطا يسعى به إلى الوفاء بمطالبه اللّغويّة والمعنويّة ـ قدر الإمكان ـ وإلى أدائها في النصّ الثاني كلّما أفقد الترجمة أدبيّتها ولهذا انتصر المؤلّف بصراحة للترجمة التوليدية وليس غريبا فالمنطلق والمرجع في تدبّره لعملية الترجمة إنما داخل في هذه المقاربة النّصّانية وعليه فعيار نقد أي لون من ألوان الإبداع الأدبي يتحقّق عبر مسبر مفهوم الأدبيّة. فلا يعد نصّا أدبيّا نصّ خلا من مونق الإيقاع قرارا وخفوتا، ودسم العبارة إيلافا وعدولا، ولطيف الأخيلة إغماضا وابانة.

وعلى هذا الأساس يكون «التحقيق في موضوع

ترجمة النص الأدبي» من خلال «التحقيق في مفهوم أدبيّة النص» ب 109.

ولا نريد أن نعرّج على ما ذكره الباحث من قضايا أخرى متّصلة بمفهوم الجاحظ والجرجاني لعمليّة الترجمة وخصائص نظرة كليهما تجاهها ولكن الطّريف في ما خلص إليه هو قوله بعُسْر ترجمة الشعر ائتساء بالجاحظ «لأن الشعر لا يَستطَاع أن يترجم» بَ 97 وقوله أيضا بأن الترجمة ليست عمليّة نقل مجرّد وانما «عمليّة تتطلب حلولا خاصة بحسب اختلاف المشاكل كما أنه يعسر التمسّك بالأمانة الأدبية عند الترجمة وعموما فالترجمة الجاحظيّة ترجمة تقريبيّة. أما ترجمة الجرجاني فهي انشائية توليدية ب 100 ـ ب 101 ولم يكتف الباحث برأييها، بل احتكم إلى بعض المفاهيم النظرية في ضوء مقرّرات علم اللسان ليفسرّ المعضلات التي يواجهها عمل المترجم كمفاهيم الاعتباط والتبرير والإحالة والكليّ والخصوصي وهي لعمري مفاهيم تنصبّ في صميم علم اللّسان من حيث دراسة اللغات الطبيعيّة من وجهتي خصائص الحوامل والمحمولات. وواضح أن خصائص العبارات مبنى ومعنى، وما يستتبع ذلك من علاقات بينها وبين غيرها داخل منظومة النص كالإسناد، والتقييد، والإيضاح وما يعتورها من دلالات بعضها أصلي وبعضها من قبيل الدلالات الصواحب، يؤدّي بالمترجم إلى ضرب من «القراءة» الآثمة» للنص المترجم وفي الحقيقة ان أي مترجم لا يمكن أن يقدّم ترجمة جميلة إلا إذا كان «بروكاستيّا»[7] ممتازا.

ونتساءل عن مدى قبول النقد المعياري للترجمة التوليدية سيما وأنه يشترط غالبا ما سماه الباحث بالتمسك بمبدإ الأمانة في نقل المعاني والأفكار ب 107 كما نتساءل عن مصير ترجمة الشعر. فإلى أيّ حدّ يمتنع النصّ الشعري عن النّقل وإلاّ بِمَ نُفَسِّر إقْبَالَنَا على تراجم بابلونيرودا، وناظم حكمت، وأرقون، رغم جهلنا بلغة بعضهم أحيانا؟ وبم نفسرّ فهم الاجانب كالمستعربين لما ترجم من شعرنا الجاهلي رغم خصوصيّة هذا الشعر؟ أراجع هذا إلى توفيق المترجين في تأدية المعاني أم في سَوْق هذه المعاني في أفانين من التعبير والتّصوير لم تفقد هذه الأشعار شعريتها؟ وصفوة القول إن الإبداع الأدبي في أي صورة شكل وأيّ مضمون فكري أو وجداني حُمِّلَ وَسَوَاءٌ خَدَمَ التَّعْليمَ، أو الإعْلاَمَ يظلّ نتاجا ثقافيا حيّا متجددّا ولكنّ لا يستقيم أمره على هذه الشّاكلة إلا متى كان والدا مولودا متميّزا في كنف التعدّد.

مباشرة النص الأدبي

الأصل في المباشرة «الجماعُ» وقيل «الحضور» و «التوليّ» ومن معانيها «اللّقاح لَلنّاقة إذا بُشرت به»، وإظهار البشرة التي تلي اللّحم إذا أبشرتها[8].

والنّاظر في هذه التعاريف اللّغويّة يلمس أن استعمال مصطلح «مباشرة» بمعنى النقد أو ممارسة النصوص الأدبيّة لا يخرج في نهاية المطاف عن دائرة المعاني الحافّة بهذا المصطلح فالناقد مجامع للنص إذ يلتحم به ولذات ذاك في هذا حضور وتولٍّ مُكَـثَّـفَيْن. وبالجماع والحضور تُلْقَحُ الفكرُ وَتُظْـهَـرُ. والعلاقة بين المُبَاشرَ والمُبَاشـر ـ بهذا المَنظار ـ في مثل الرّاغب في الشّموس عليه تتأبّى ومسترفد بخلاء القوم رفدهم فيظنّ عليه أو ليست مباشرة النصّ سُـؤْلٌ عن البُعْد البَعيد فيه، وفضٌ لأختامه لكشف ما وعى وخُبْرٌ ذَوْبَ المُهَج فيه. ومثْل هـذا وإنْ كَان إلىَ نفس النّاقد حبيبًا صلاحَه، فهو منها بمنزلة العنت والإكراه

ولا أخال أن صاحب البحوث كان بمنأى عن طلب

الإعنات في تدارس مباشرة النص عند العرب قديما والغرب حديثا. فقد رام في هذه المباحث «تبينّ الصورة التي يُعَالَجُ بهَا حدُّ النصّ والتي توضع بها قضاياه في الحديث» ب 11 واعتبر أن «عبارة ممارسة النص «كعبارة» علم النص» ـ وهي بديل لمصطلح نقدي غربي ـ «ليست غربيّة في حظيرة العربيّة بموادّها أو صيغها أو تركيبها» ب 47 وكان من نتاج ذلك أن نظر في بعض ممّا في القديم والحديث من هذا الغرض فنظر، وعالج البعض الآخر فَطَبَّقَ ووفقَ.

ولمّا كنّا عرضنا لبعض أطراف هذا المبَحث في القسم الأول من هذا العمل، فانا نهتم في قضية مباشرة النصوص الأدبيّة بجانبها العملي أي بما طُرِحَ في هذا الكتاب من مناهج عليقة بقراءة النصوص وفحصها وفعلا لقد اهتمّ الأستاذ الطرابلسي بمناهج النقد عند العرب القدامى والغربيين.

النص في النقد العربي

القراءة النقدية عند العرب قراءتان: قراءة الإطّلاع، وقراءة التقويم أما الأولى فمن نتائجها اختيار النصوص وأما الثانية فصورتها تعقّب النصوص المنتخبة بالشرح ب 47.

بقول الخالدين «الاختيار قطعة من العقل» وموجب كونه من العقل اخضاع عملية الاختيار إلى مقاييس فيها من روح الفكر إلى جانب الذوق نصيب غير قليل ـ يشهد على ذلك المختار من الأشعار في كتب الاختيارات وطبيعي أن تعدّ تلك المعايير من «أهم البوادر الحقيقيّة الأولى لنشأة النقد عند العرب والقواعد الأساسيّة التي تعكس مدى الوعي النقدي عندهم واتسام رؤيتهم النقديّة بالشمول والموضوعيّة

ب 51 وهي أيضا معايير تمثل الأسس المعتمدة في مباشرة النص الشعري كما أنه من الملاحظ أن الاختيار في حد ذاته مقياس تفاضلي به يفضل نص على نص آخر وهنا يقرر الباحث جملة من المقاييس ساقها على وجه التبعيض كمعيار الجودة وهو معيار يحتكم فيه صاحب الاختيار إلى الذوق الخاص بمقداره ولكن هذه الذائقة الخاصة تلائم الذوق العام ومعنى ذلك أن المختار ينتخب من الشعر أجوده ولكن هذه الجودة محكومة بمقياس التمثيل فقصائد المفضليات والأصمعيات أكثر تمثيلا من غيرها لمثال أعلى في الفصاحة والبلاغة والشعرية مرتبط هو الآخر بزمن معينّ هو الجاهليّة وحتى القصائد التي قيلت في صدر الإسلام لم تثبت في هذه الاختيارات إلا لأنها سمت بجاهليتها اللّغويّة، والشعريّة فالتمثيل من هذه الناحية وفاء لسنة شعرية أصيلة ودعوة لاقتفاء أثر مبدعيها وترسم خطاهم ومراعاة مبدا الجودة لفعل غير مقترن بزمان فالمفضل أو الاصمعي مثلا عادا إلى الينابيع الشعرية الأولى على ما بينها وبينها من فواصل زمانيّة ومكانيّة إذ قاما بهجرة في الزمان لاختيار النص الخالد على أساس التفضيل والتمثيل في الآن نفسه.

على أن ذلك قاد أصحاب كتب الاختيارات إلى تنويع مختاراتهم بالجمع بين قصائد لشعراء من قبائل شتّى وموصولة بأغراض تصبّ كلها في ما يتناسب وأخلاقيات العرب، وهذا ما يؤكد ما ذهب إليه الباحث من أنَّ في إكثار المُفضَّل الضبِّي من رواية أشعار الفتوّة والمجد وإعراضه عن مُقذع الهجاء وفاحش الغزل ب 53 ـ 55 نزعة تعليميّة واضحة وربطا لجودة الأدب بمفهوم الأدب في معناه الأخلاقي ب 60. على أنّ الاحتكام إلى مقياس الجودة وهو مقياس شامل كما تدلّ عليه كتب الاختيارات يبينّ أن

هذا المفهوم ليس وقفا على الكثرة أو على المشهور من الأعلام وإنما ينسحب كذلك على المثل المغمور .

ويبقى مؤلف البحوث وهو يعالج هذه القضية وفيّا لفكرة الأدب التوليدي فيقرر أن المختار من الشعر يمثل نماذج تطبيقية يحتذيها الشادنُ» فينفتح أمامه باب الإنشاء والخلق الشخصي . » ب 57

وهذا لعمري مظهر سام من مظاهر النزعة التعليمية التي تنبني عليها الاختيارات .

أما الظاهرة الثانية لوعي العرب النقدي فهي ظاهرة الشرّح ومن معاني الشرح في اللّغة الفَسْرُ والإبانَةُ . وشارح اللّفظ في مثل شارح اللّحم وفاصله عن العظم. وعليه فالشرح امتياح للّفظ بقصد إظهار معناه وقد يكون الشرح لغويّا، أو نحويّا، أو بلاغيا أو أدبيّا. وهو على اختلاف هذه المناحي دارس للحامل والمحمول، مُقَلّبٌ للمقول المنقول، معرب عن ظواهره وبواطنه. وليس عجيبا أن ينصبّ شرّاح الشعر على عيونه المجموعة أو المختارة يوسعونها تحليلا وتمثيلا وتأويلا وهذا ما عناه صاحب البحوث «بقراءة التقويم» وكذا حدّ النقد فهو تقويم بما تعني هذه الكلمة من تثمين لما هو مقوّم، ولعلّ الطريف في هذا الأمر أن الشارح جامع بين عمليتي الإطلاع والتثمين فالشارح راو للشعر، متوسّل به فهم مقروءه وتدبّر لغته وجماليته. وهو بهذا شاهد من شواهد علوم العربية. وينهض دليلا على هذا ما ضبطه صاحب البحوث من أطوار للشرح ضربا من طرائق مباشرة النص ولسنا نريد ذكر هذه الأطوار على قدر رغبتنا في الإلماع إلى أن الشرّح ابتدأ لغويا وانتهى جماليا ولقد استقام هذا النوع من الشرّح بمعنى المقارنة الجمالية في القرن الرابع مع الصّولي والمعرّي وتأكّدت في عصر النهضة مع اليازجي والبرقوقي ب 73، 74، 75 ومن الواضح أن اختيار أعمال أدبيّة معينة لتَعَقُّبِهَا بالشَّرْح دال على أهميّة هذه الأعمال فشعر الْمُعَلّقَات أو شعر المتنبي وأبي تمّام أشعار لم تخْلُدْ اعتباطا. ولم تستوقف هؤلاء الشرّاح ـ وهم من هم ـ على وجه الصدفة. ولعلّ هذا ما أتاح القول للمؤلّف بأن ظاهرتي الاختيار والشرح ناطقتان بدلائل عميقة دقيقة تلْفتُ النظر إلى حقيقة الفكر النقدي عند العرب وتفنّد بالتّالي كثيرا من المزاعم التي غمطت حقّ هذا الفكر وجانبت الحقيقة فيه فوسمته بكونه قراءات مبتورة أحيانا تجزيئيّة، ذات حظ من التنظير قليل، ومن عمق الرؤيا وشمول الحسّ النقدي ضعيف.

وينسب الدّارس هذه الاحكام المتسرعة الى غفلة الدارسين عن سبر أغوار التراث في مدوّناته، فينصف النقد العربي دون أن يُغْفلَ مَنَاقِصَهُ كالعناية بالجزئيات أحيانا وضمور التّنظير أحيانا أخرى. غير أن هذه المناقص ـ في نظره ـ وإن بدت في بعض المصنَّفات النّقْديّة، وقع تلافيها في أعمال أخرى ولذا فهو يقرّرَ أن تكَامُلا في الفكر النقدي العربي حاصل بين كُتُب الطبقات والموازنات وما جاء بعدها ككتب الاختيارات .

ومهما يكن من أمر، فالشرح منهاجا عربيا في النّقد يظلّ على علاّته ـ وهي قليلة ـ علامة مُبيِّنَة عن وعي نقدي مُبَكِّر بممارسة النص علماً وعَمَلاً. ورأينا أن هذا المنهاج لا يزال معمولا به إلى اليوم فرغم تطوّر مناهج مباشرة النصّ الأدبي يظلّ الشَّرْحُ جزءا منها. فالناقد هيكليّا أو انشائيّا أو قارئا للأدب من زاوية علم النفس أو علم الاجتماع يبقى في نهاية المطاف شارحا إياه، أو سالكا مسلك الشراح في بعض ممّا هو فيه. أمّا عن محدوديّة الشرح فهي محدوديّة كل قراءة تقويم إذ يبقى النص أوسع من شرح شراحه .

النصّ في النقد الغربي

لا جدال أن النقد الحديث في بلاد الغرب انصبّ على النصّ حتى استقام لهم في ذلك علم قائم بذاته وهو «علم النص» ومن المباحث العليقة بهذا العلم تميزه من سائر العلوم التي لها بالأدب صلة قريبة أو بعيدة.

ومردّ هذا الحرص على فصل هذا العلم عن غيره، عدم كفاية هذه العلوم في إبراز وجوه التناول الأدبي في النصّ مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الانشائيّة والأسلوبيّة الهيكلية...

وإبرازا لفاعليّة هذين المنهجين في تدارس قضايا النصّ، وتحسيسا لجمهور النقاد بطرافتها وبما يمكن أن يفيده النقد العربي من فرضياتها في تدبير نتاجنا الأدبي، توقّف صاحب البحوث عند أهمها بالتحليل والنّقاش فجمعها في مدارات تشكّل مجمل قضايا النص النقدية.

والملاحظ أن المؤلف قد أفاد من هذه القضايا في تدارسه لنماذج من الابداع الأدبي، وفي هذا المنزع تجلّ واضح للوصل بين أصالة الحديث وحداثة الأصيل

ولعلّ قصد المؤلف من وضع هذه القضايا في صدارة بحوثه هو بيان أن الحداثة في النقد ليس ذوبانا في رأي الآخر، وأن المشروع «النهضوي» لنقدنا رهين هذا المزج الواعي المتبصّر بين الفكر النقدي الغربي والعربي، ولنا أن نقول ان الفصل الأول يمثل الخلفية النظريّة التي يتحرّك في اطارها المؤلف والناظر في تطبيقاته لمفاهيمها على مناح من التراث يلاحظ في يسر تركيزه على النص بدءا وانتهاء.

وحتى يفهم قارىء الكتاب منصرف صاحبه انصراف المقدّس للنص، الناظر إليه بعين الكلف وجب تذكيره بأن النص عنده نصان: النص المكتوب والنص المقروء. وغير خاف أن هذه الثنائيّة قد تواترت بكثافة، فأيّ فصل قلّبت فيه النظر ألفيتها فيه ماثلة مثولا فيه إحياء لمفهوم عربي للنصّ سابق وتجسيم واع لمفهوم غربيّ لاحق.

وليس همّنا أن نستعيد ذكر ما طُرح في الكتاب من قضايا بل سنكتفي بالالماع الى أهم خصائص النص عند كل من ريفاتار وكوهين وعلى الرغم مما بينهما من تضارب، فهما يظلان متكاملين على نحو يضبط صورة النصّ الأدبي ويجلي خفاياه.

ومن الثابت أن كثيرا ممّا ذهب اليه الرجلان له في تراثنا النقدي ـ بوجه من الوجوه ـ صنوٌ أو رديف وهذا ما يؤكد أن الأستاذ الطرابلسي يشقّ طريقه عبر الموروث الثقافي العربي بوجهيه الابداعي والنقدي .

المنهاج النقدي النص	الأسلوبية الهيكلية (ريفاتار)	الإنشائية (كوهين)
ضوابط النص الأدبي	1) النصّ لا يمكن أن يكون الا أدبيا 2) لا وجود لنص أدبي مجرد من الأدبية 3) النص فرد مفرد، متميز مائز ممتاز 4) النص مبنى عمدته اللفظ وروحه المعنى (شبكة من المعانم) 5) النص الأدبي القح لا يمكن أن يكون الا خالدا 6) سر خلود النص بيانه المستَبِدُّ	1) النص حدث لساني دلالي مفتوح 2) النص جَمَاعُ قطبي الاختيار والتوزيع وما يحققانه من فرص التوليد والتأثير 3) مصدر قوة النص راجع الى قوته التأثيرية المتأتية عن التماثل في مستوى الدوال والمدلولات، ومستوى تشكيله علاميا (التقطيع الصوتي: أصوات، صواتم مقاطع) 4) النص وحدة لسانية قائمة على تَرْديد المباني المصاحبة للمعاني
سبل مباشرة النصّ	1) عزل العلوم والمناهج غير الموفية بحاجة البحث عن سمات الأدبية في الأثر الأدبي 2) مناقص هذه العلوم: * البلاغة اسلوبية نمطية تقعيدية * الانشائية منهج تعميمي علامي * الشرح منهج تقليدي تعميمي * نقد الأدب منهج يقوم فيه الحكم مقام التحليل 3) البديل النقدي هو الأدبية «الأسلوبُ هو النّصّ عينه» 4) قراءة النص مقيّدة مشروطة بمراعاة عنصرين «النص والقارىء» 5) أقوم سبيل لمباشرة النص هو التحليل الشكلاني لمبانيه ومعانيه	1) الهدف من القراءة تمييز الرسالة الشعرية من غيرها 2) تحديد شعرية النص بالاحتكام إلى عاملين: ـ عاملا: الوضوح/ الغموض ـ عاملا: الحدة/ الحياد 3) النص لا تتضح قيمته الابداعية الا اذا درس في ضوء التناص بربطه بما سبق ولحق من نصوص 4) النقد الانشائي: قراءة تقويم مزدوجة ـ التقويم الداخلي: تقويم لما اختزنه النص من مكونات صوتية وتنضيد سجلاته اللغوية، ومعاجمه وتدبر مداليلها ـ التقويم الخارجي: عقد الصلة بين النص والمتوجه اليهم بالخطاب تأثرا وتأثيرا

يتضح في هذا الجدول أمران: ضوابط النص الأدبي، وسبل مباشرته كما قرّرهما ريفاتار وكوهين ومن البداهة القول بأنهما منهجان يعالجان ـ كل بتصوره ـ معضلة النص في ضوء النقد النصاني على أن ما يشدنا مما ذكر سابقا أن الأستاذ الطرابلسي لم ينجز لأي منهما، بل ان في بحوثه ما يدل على أنه توسل بما رآه مفيدا من هذين المنهاجين للنظر في جملة من القضايا النقدية كمسألة الغموض والوضوح، وعلاقة الاثر الادبي بالزمان والمكان والانسان، وطبيعة النص مكتوبا ومقروءا وهي قضايا لم يرد حلها على قدر ما أراد مناقشتها ووضعها في مناخ التساؤل والاستفسار.

وحسبنا القول ان كتاب بحوث في النص الأدبي كتاب عَنِيَ بوصف الحقائق حيث سلك مسلك التحليل، وَنحا منحى التأليف بين أوجه نظر من النقد بعضها متفق وبعضها الآخر متضارب وغايته من ذلك لم تكن لتفرض من النقد حديث قواعده، أو تليد أوَابده وانما لوضعها على محك البحث والدّرس.

هوامش البحث

1) د محمد الهادي الطرابلسي: بحوث في النص الادبي الدار العربية للكتاب تونس 1988

2) القائمة في هذا المجال مفتوحة انظر الاعمال التالية تمثيلا لا حصرا

ـ د حمادي صمود * التفكير البلاغي عند العرب منشورات الجامعة التونسية 1988

* الوجه والقفا الدار التونسية للنشر 1989

ـ د محمد الهادي الطرابلسي: خصائص الاسلوب في الشوقيات منشورات الجامعة التونسية 1982

ـ د عبد السلام المسدي: الاسلوبية والاسلوب ـ الدار العربية للكتاب ط 1 ـ 1977

ـ الدكاترة: عبد القادر المهيري، حمادي صمود، عبد السلام المسدي: النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص الدار التونسية للنشر 1988

ـ د محمود طرشونة: مباحث في الادب التونسي المعاصر تونس 1988

ـ د المنجي الشملي: الأدب والفكر في ضوء التنظير والنقد ـ دار الغرب الإسلامي بيروت 1985

ـ د توفيق بكار: * درس خاص بدراسة تقنيات الخبر في الأدب العربي (أغاني الاصفهاني مثالا) السنة الجامعية 88/99

* تطبيقاته النقدية على بعض النصوص التراثية وهي كثيرة: (بعض نصوص من كليلة ودمنة، لابن المقفع التوابع والزوابع لابن شهيد)

3) راجع مفهوم التناص:

- Georges Nonnenmacher

Inter-texte ou texte de l'inter

in présence et manifestations de l'héritage ou de l'héritage de l'environnement culturel dans l'oeuvre littéraire - Publications de l'Université de Tunis (P.213)

4) طه حسين ومن معه: التوجيه الأدبي ص 5 ـ دار الكتاب العربي مصر القاهرة 1955.

5) د عبد السلام المسدي: الأدب العربيّ ومقولة الاجناس ص 134

(انظر أحمد الحذيري: من النص الى الجنس الادبي مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 54 ـ 55 ـ 1988 ص 46

6) عبد الفتاح كليطو: النص الغائب والنص الحاضر

مقال نشر بمجلة الفكر العربي المعاصر، عدد خاص بعلم النص.

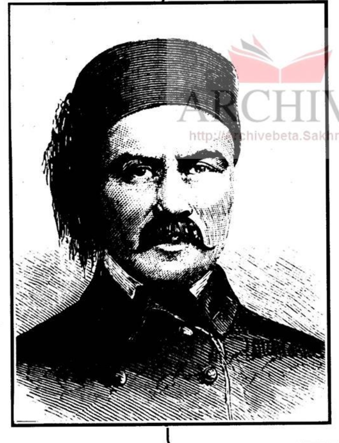
7) بروكاستيا نسبة الى بروكاست وهو شخص تروي بعض أساطير اليونان انه كان أثما ساديا يقف في مفترق الطرق متخذا سريرين سرير صغير يمدد فيه من مر به من طوال القامة وآخر كبير يمدد فيه من مر به من القصار فسيق مثله كناية عن كل قراءة نقدية باعتبار انها لا تكون الا أثمة قيصرية،

8) ماده (بشر) لسان العرب طبعة يوسف الخياط ونديم مرعشلي ج 1 ص 217/216

ملاحظة: ذكرنا الاحالات المتعلقة بالكتاب موضوع المقال في غضون البحث رامزين لها بحرف «ب» متبوعا برقم الصفحة المحال عليها

* بوبكر بن شعبان: أستاذ بكلية الآداب بمنوبة بجامعة تونس.





بمناسبة مرور مائة عام على وفاة المصلح التونسي الكبير خير الدين باشا نظمت اللجنة الثقافية القومية ندوة دولية كبرى حضرها العديد من الباحثين التونسيين ومن البلدان العربية والأجنبية، وسلطوا من خلالها الأضواء على أبعاد مختلفة من فكر خير الدين الإصلاحي الإجتماعي والسياسي والثقافي، كما قدمت قراءات مختلفة لهذا الفكر حاولت أن تضع فكر الرجل في مكانته الصحيحة، وتنزله المنزلة التي يستحقها .

وضمن هذا الملف ننشر لأهميتها مداخلة السيد وزير الثقافة والاعلام، ومداخلة الأستاذ إبراهيم شبوح والأستاذ نور الدين الصغير، وهي مداخلات ألقيت في الندوة . كما ننشر مساهمات وصلتنا من الأساتذة حفناوي عمايرية، رضا بن سعيد وأحمد الجوة، ومنور المليتي مساهمات ننشرها ضمن هذا الملف، إضافة إلى تغطية لأعمال الندوة .

ملف

في مائوية خيرالدين :

تواصل السند الإصلاحي الصحيح من الوزير خيرالدين إلى الرئيس زين العابدين

أحمد خالد

بسم الله الرحمان الرحيم

ـ حضرة الأخ مصطفى بوعزيز وزير أملاك الدولة

ـ حضرة الأخ زهير المظفر الامين القار مدير معهد الدراسات والتكوين بالتجمع.

ـ الأستاذ الجليل محمد الطالبي رئيس اللجنة الثقافية القومية.

ـ الأخ معتمد باب البحر

ـ أصحاب السعادة والمعالي

ـ حضرة الأخ الجليل الأستاذ مسارع الراوي المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

ـ حضرات الباحثين الأجلاء والأساتذة الأفاضل.

ـ ضيوفنا الأكارم

ـ سيداتي، سادتي،

يطيب لي أن أتقدم إليكم جميعا بأخلص التحية وأن أتوجه بالشكر إلى سيادة رئيس الجمهورية زين العابدين بن علي لتفضله بقبول الرئاسة الشرفية لمائوية رجل الدولة والمفكر السياسي ورائد الإصلاح خيرالدين التونسي، كما أتوجه بالشكر إلى كل من سهر على تنظيم هذا الملتقى الفكري ووفر الظروف الملائمة لنجاحه تخليدا بعد مرور قرن على وفاته لذكرى هذا العلم الفذ من أعلام تونس المتميزين الذي كان له إشعاع في مستوى الفكر الإصلاحي والسياسي خارج حدود تونس.

وشكري يتوجه بالخصوص إلى الأستاذ الجليل محمد الطالبي رئيس اللجنة الثقافية القومية الذي سهر سهرا كبيرا على تنظيم هذه التظاهرة وشكري يتجه أيضا الى كل الأساتذة والباحثين الذين وفروا الوثائق القديمة والجديدة وأسهموا إسهاما فاعلا في إنجاح هذه التظاهرة وأذكر بالخصوص الأستاذ علي الشنوفي الذي قام بمجهود خاص.

وأود بالخصوص إسداء الشكر الجزيل مستحقا لهذا الجمع الكريم من صفوة الباحثين ونخبة المفكرين الذين تفضلوا بإعداد دراسات ومداخلات واستعدوا بفضل ما لهم من سداد الرأي ودقة النظر لإثراء الحوار النافع من أجل أن يكون الفكر في بلادنا ارتقاء متواصلا والثقافة عملا موصولا متقدما.

إن التوجه الجديد في السياسة الثقافية يدعونا إلى الوقوف عند المناسبات ـ من محطات التاريخ البارزة وذكرى أعلام الفكر والأدب الألمعين ـ لنستخلص العبرة ونستلهم تاريخنا اعتصاما بالأصالة وتركيزا للثقة في المسار السليم واستجماعا للقوة للتصدي إلى عوامل التشتت والتهميش، وإن هذا التوجه نفسه ليحدونا في باب الملتقيات والندوات إلى الجمع بين البعد الاحتفائي المتمثل في إحياء ذكرى الأمجاد وبين البعد الفكري المتجسم في دعوة رجال الفكر وأصحاب الرأي إلى تكثيف التأمل وتعميق النظر ومعالجة المفاهيم في جملة من قضايا العصر ومسائل المصير.

ومن هنا تبرز مكانة هذا الملتقى وإنني لمعتز وسعيد بالإشراف على افتتاحه وإني لحريص بهذه المناسبة بعد الشكر والترحاب على أن أتحدث إليكم بجملة من الخواطر لعلها في صلب الموضوع تتدرج وبخطورة المواقف تذكر.

إن الدارس لافكار المصلحين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بل منذ الثلث الأول من القرن الماضي ـ سواء أكانوا في تونس أم في المشرق العربي وفي مركز الخلافة العثمانية ـ يلاحظ أن المفاهيم الأساسية للإصلاح ترتكز على ألفاظ تراثية متداولة قد تطورت بعامل الزمن مدلولاتها وهي: الوطن والدستور والشورى والحرية. ولكن الأقوال في هذه المعاني اختلفت باختلاف الآراء في التاريخ وحول تجارب الأمم والشعوب عبر مراحل التاريخ. لذلك يجب الفصل بادىء ذي بدء بين جماعة المصلحين ـ أمثال خيرالدين ـ وبين دعاة النهضة بمفهوم ضيق عند بعض الأخلاف إذ أن فكرة النهضة تنبني عندهم على مفهوم خاص للتاريخ وهو مفهوم التقهقر المستمر والسقوط الموصول نتيجة الابتعاد عن مجد الأوائل. وتلك الفكرة تفترض أن عهد الأوائل يمثل ذروة الحضارة والعصر الذهبي للمد الإسلامي فتدعو إذن الى الرجوع إليه وإلى مفاهيمه ومسالكه الاجتماعية إصلاحا للأحوال السياسية المتردية وتخلصا من البلايا التي تعانيها المجتمعات العربية والدول الإسلامية. ولقد نفر المصلحون من هذا المفهوم الرجعي للتاريخ ـ الذي تستمد منه فكرة النهضة مبررها الأساسي ـ مبرزين أن الحضارة الإسلامية لم تتأخر بل تقدمت وتحركت تحركا مطردا وما عرفته من مد وجزر إنما هو سنة الله في خلقه وعامل من عوامل تاريخ البشرية وصفة من صفات الحضارة في كل مكان من المعمورة وعلى مر الأزمان.

هذا لا ينفي أن مصطلح النهضة قد استعمل في القرن الماضي وما زال يستعمل بمعنى عودة الوعي والتحرك للخروج من وضع التردي. كما أن المصطلح استعمل خصوصا في القرن الماضي في صفة النهضة الأدبية والفكرية وإنعاش اللغة العربية التي جمدها أهلوها عندما تخلفوا عن ركب الحضارة وانقطعوا عن الحداثة، فلما أفاقوا طرحت عليهم قضية المصطلحات. وفي حديثنا عن الإصلاح ينبغي أن نميز بين اتجاهين قد ظهرا في فترة حاسمة متميزة من تاريخ تونس، فترة المشير أحمد باي (1837 ـ 1855) التي امتازت عما سبقها برواج الدعوة للتغيير والإصلاح في السلوك وفي السياسة وباكتشاف الأبعاد الوطنية التونسية بالمفهوم العصري في زمن ذاك المشير الذي تتونس في لباسه وعاداته وجرؤ لأول مرة على مراسلة الباب العالي باللغة العربية. تتونس رغم أن له جذورا أجنبية إذ هو ينتسب إلى إيطاليا، صقلية، من جهة أمه التي كانت صبية بيعت في سوق النخاسين واشتراها الباي وجلبت من جزيرة «سمبيره» (Saint Pietro).

أما هذا الإتجاه الأول فقد كان ينصرف في جملته إلى الحاجيات العارضة ويخدم البايات في تقوية البلاد

عسكريا لتحقيق المناعة والمحافظة على الاستقلال خصوصا مع احتلال الجزائر. وهو «تفكير إصلاحي تنفيذي» يندرج في المنطق الأوروبي لتوازن القوى وربط سلطة الدولة بالقوة العسكرية.

وأما الإتجاه الثاني ـ ويمكن أن نصفه بالفكر الإصلاحي المخطط ـ فقد كون أصحابه في تونس مذهبا فكريا جديدا يبدأ بالبحث الموضوعي المعمق عن أسباب تقهقر بلاد الإسلام وتفوق أوروبا ثم يربط بين هذا وذاك ربطا ولد فلسفة للتقدم الإسلامي مركزة على سند صحيح. والمصطلح هو مصطلح ابن خلدون كما سأبينه ولقد قاد هذا الإتجاه عند نشأته «ابن أبي الضياف» الداعي إلى حسن الإدارة السياسية بتركيز نظام العدل وهو القائل: «ولا شك أن العدوان على الأموال يقطع الآمال وبقدر انقطاع الآمال تنقطع الأعمال الى أن يعم الاختلال الى الإضمحلال» هذه النظرية حللها ابن خلدون في المقدمة خصوصا في زمن الحفصيين الذين إحتكروا الميدان التجاري وجمعوا وخزنوا البضائع في مخازن ما زالت معروفة إلى اليوم حتى يفرغوا السوق منها ثم يعيدوها الى الأسواق ويضاربوا بها وهذه ظاهرة استنكرها ابن خلدون في المقدمة واعتبرها قطعا للسند الصحيح وهي نظرية اقتصادية ما زالت صالحة في زماننا.

وابن أبي الضياف هو الذي أقر ضرورة نشر المعارف بين الناس قصد ضمان الازدهار الاقتصادي للبلاد. ومن المعلوم أن أهم حصيلة لجهود جماعة الفكر الإصلاحي المخطط تجسمت سنة 1857 في عهد الأمان وفي «دستور» سنة 1861 وهو أول دستور عرفته البلاد العربية مما يشهد بريادة تونس في هذا الميدان.

ومن البديهي أن خيرالدين اتجه اتجاه ابن أبي الضياف ولكن ما ميز هذا الرجل الفذ في تاريخ حركة الإصلاح وما جعل منه بلا منازع أعظم شخصية تونسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ورائدا من رواد الفكر الإسلامي الحديث أنه كان رجل تفكير وعمل فكان قوالا فعالا وبفضله انتقل التفكير الإصلاحي من مجال النصح والدعوة والمطارحات كما نجد ذلك عند المصلحين إلى ميدان الأفغاني وقد جرب الحكم وشارك فيه ثم أقصي من بلاد الأفغاني. انتقل إذن التفكير الإصلاحي من مجال النصح والدعوة والمطارحات الى ميدان التنفيذ والعمل والمنجزات ولذلك اتسم عهد تولي خيرالدين الوزارة الكبرى بتسيير المصلحين لمؤسسات الدولة وبتغلب قوى الخير والإستقامة على نزعة الإفساد.

ومن المؤكد أن ابن خلدون في مقدمته هو أول من تطرق في سياق قراءة للتاريخ الإسلامي خصوصا في بيئته المغاربية لا التونسية الافريقية فقط إلى استجلاء آليات الدولة وأنماط الحكم والسياسات المقترنة به بمنطق عقلاني فكان ابن خلدون من كبار العقلانيين Un grand rationaliste، عقلا دربا على الصواب والعبارة لابن خلدون في المقدمة ونمطا حيّا من التكوين الذي كان ينشده ابن خلدون في منهجه التربوي وهذه العقلانية لا تتنافى مع مرجعيته الدينية عكس ما يدعيه الأصوليون المتطرفون في هذا الزمان [عندما يهاجمون العقلانيين كطه حسين وابن خلدون كان حجة وبرهانا في الدين] إذ تقلد خطة قاضي القضاة في القاهرة مرات خلاف ما توهم خصم ابن خلدون الألد الامام ابن عرفة الذي أوغر الصدور على مبتكر فلسفة التاريخ والعلم السياسي والعمران البشري وهو الذي أجبره على مغادرة البلاد. وتمثل المرجعية الخلدونية طورا هاما في الفكر السياسي العربي.

ولعل المجال الفكري السياسي من أقل المجالات

خضوعا لقوانين الثبات، ولقد كان المفكرون في الحقل السياسي بتونس على وعي جاد بالمسألة في بعدها الاستراتيجي بمختلف أبعاده. ويعد خيرالدين وابن أبي الضياف من الرواد الذين تيقنوا من أن التقدم والإنحطاط إنما يخضعان لقوانين طبيعية ذاتية تظهر في الأمم ولا يرجعان الى مجرد الانتماء إلى الدين. فالظلم والصلاح هما قانونا الترقي والإنحدار، فأما الظلم فمرده إلى السياسة وأما الصلاح فإلى عمارة الأرض وكلاهما مدار التنمية إما سلبا وإما إيجابا.

ولقد فهم الرجلان الدين على صعيد الرؤية السياسية انطلاقا من مقاصده المشدودة الى معنى المصلحة وهما في ذلك ضاربان في التراث المغاربي الاندلسي وهناك تقاليد أندلسية في النظرة العقلانية إلى المجتمع وقد مثلها أحسن تمثيل ابن رشد الذي فرض رؤيته العقلانية لا على عالمه العربي الإسلامي انطلاقا من الأندلس بل على الغرب المسيحي وتواصلت الى ظهور الفيلسوف ديكارت. إذن لقد فهم الرجلان الدين على صعيد الرؤية السياسية انطلاقا من مقاصده المشدودة الى معنى المصلحة وهما في ذلك ضاربان في التراث المغاربي الأندلسي وواعيان بالتحولات العميقة في البنى الفكرية والخارطة السياسية على الصعيد العالمي في آن وكان من زمرة مكتشفي العالم الأوروبي بالرحلة اليه في النصف الأول من القرن الماضي. وكانا قد رافقا أحمد باي الأول الذي استضيف من قبل لويس الثامن عشر في النصف الأول من القرن الماضي. وكانا من زمرة مكتشفي العالم الأوروبي بالرحلة اليه في النصف الأول من القرن الماضي. فمن البداهة أن نجدهما يدعوان إلى إرساء قيم سياسية حديثة كالحريّة والعدالة والمساواة، ويعملان على إرساء هيكلة للمؤسسات السياسية جديدة تقي قدر الإمكان من خطر الإستبداد، وهذا المفهوم هو الذي سيطر على كتابات جيل خيرالدين وابن أبي الضياف. فلا غرابة إذن أن يدعو ابن أبي الضياف إلى إرساء «دولة القانون» منذ منتصف القرن التاسع عشر ولا عجب أن تكون تونس أول بلد عربي يمضي معاهدة إلغاء الرقيق ويضع دستورا يسير على نهجه ولو إلى حين.

وما نؤكد عليه هو أن مدار الفكر السياسي وتطور الأفكار السياسية لم يكن بمعزل عن وقائع التاريخ ومعطيات المحيط. ولئن كان هدف المفكر تحليل المظاهر السياسية وقد مرت عليها برهة من الزمن أو استشراف الممكنات السياسية، فإن السائس هو نقطة التقاطع التي يجتمع فيها الفكر بالإجراء. ولقد كنا في تونس نجمع بينهما «بين الفكر والاجراء» منذ بوادر الإصلاح الأولى وقد جاء تحول السابع من نوفمبر والبيان الذي ارتكز عليه تجليا وتجسيما رصينا لما أرتآه المصلحون، وتواصلا معلنا للسند الصحيح وتجاوزا أيضا للمراحل السابقة بإضافات حضارية نوعية.

ويجدر بنا ونحن نحتفي بذكرى خيرالدين أن نذكر بالعناصر الأساسية الباقية من فكرة الإصلاح كما تتبين لنا من كتابه الشهير «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

يشير خيرالدين إلى أسباب تردي الأوضاع في العالم الإسلامي ويرجع ذلك إلى عدم تطبيق المسلمين لمبادىء الشريعة كما جاءت في السند الصحيح الذي لا يقطع بين الأصالة والحداثة والمستقبل ولا يتحجر ولا يتطرف وأهم تلك المبادىء العدل وهو سبب العزة والمناعة ـ ومبدأ الاجتهاد، ليبقى الإسلام دين الأمة في كل عصر، والعمل من أجل تحقيق الثروة والرخاء للعباد وهو المفهوم العميق للسياسة لا بالمفهوم السياساتي يعني علم خدمة الشعوب وتحقيق طموحاتها ونبذ الفتنة التي ينجر عنها الانقسام

والعداوة بين الناس.

ويلخص «خيرالدين» وسائل النهوض لكل بلد من بلدان العالم الاسلامي فيما يلي:

- أولا: وجوب وضع قوانين يحترمها الجميع وتعمل بمقتضاها السلطة السياسية والإدارة.

- ثانيا: تحقيق الأمان بارساء نظام سياسي حكيم يرفض الحكم المطلق والتسلط وينبذ المحاباة «والمعاملة الأهلية» والأغراض الشخصية.

- ثالثا: ترويج العلوم والمعارف وبخاصة مكاسب العلم الحديث.

- وأخيرا: التفتح على أفكار الدول المتمدنة في العالم والإطلاع على ما يجري فيها من تجارب نافعة وعلى هذا يركز تركيزا كبيرا خيرالدين باشا التونسي في أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك في قضية الاقتباس وله مواقف طريفة جدا تدل على ذكاء الرجل.

ولقد لخص آراءه حول «التنظيمات» التي ليس لها وقع الكلمة في تركيا بالمعنى الدقيق أي بمعنى المطلق الكامل. كان لها مفهوم يتأقلم مع البلاد. لقد لخص آراءه حول التنظيمات السياسية في عبارة بليغة ركزها على كلمات مفاتيح هي حسن الإمارة والأمن والأمل وإتقان العمل وهي ركائز الحضارة فإذا تحققت هذه الركائز تألقت الحضارة في كل البلاد فقال: «حسن الإمارة المتولد منه الأمن المتولد منه الأمل المتولد منه اتقان العمل» وهي سلسلة متكاملة مترابطة هي التي تقوم على أساسها الحضارة: حسن تدبير شؤون الناس، حسن الإمارة الذي يتولد عنه الأمل الذي يتولد عنه العمل. ودعا علماء الدين إلى واجب التعاون مع رجال السياسة والتضامن معهم قائلا: «فرجال السياسة يدركون المصالح ومناشىء الضرر والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة». ولكن خيرالدين كما أسلفنا فتح باب الاجتهاد على غرار علماء زمانه ولم يتحجر، ولم يكتف بالتفكير والتأليف بل دخل مجال العمل السياسي وخدم الوطن ودافع عن مصالح السكان واعترف له الناس بجميل أعماله: ذلك أنه لما تولى منصب الوزارة الكبرى أقام الأهالي، معبرين عن تأييدهم وتشجيعهم لتلك التسمية أقاموا الأفراح والاحتفالات التي لم يسبق لها مثيل بالبلاد. وقد شمل ذلك الابتهاج جميع المدن التونسية عدة أيام، وأقيمت خلالها الصلوات في الجوامع والمساجد ونظمت الاحتفالات الدينية. شكرا لله تعالى على ذلك التحول. ويذكر ابن أبي الضياف مناسبة أخرى أقيمت فيها هذه الاحتفالات هو عندما أعاد أحمد باي الاول الاعتبار للمذهب الغالب على أهل البلاد ولعلمائه. المذهب المالكي وعلماء المالكية الذين أخروا ليتقدم عليهم علماء مذهب أبي حنيفة على مذهب الأتراك.

وأمام الوضع الميؤوس منه والظروف المتردية التي كانت عليها البلاد لما تولى خيرالدين وجماعته الحكم نجده يقرر دخول ميدان الإصلاح بكل عزم واخلاص، فجند كل من رأى فيه كفاءة وإخلاصا لخدمة الدولة حتى أنه أرجع كل من نكب من الموظفين المخلصين وعينهم بالوظائف التي كانوا فيها.

ولقد شمل الاصلاح جل ميادين الحياة والنشاط فشمل إذن:

1 - اصلاح الإدارة العامة خاصة منذ سنة 1837. فأحدث القوانين المرتبة التي تضمن حقوق جميع الموظفين، وحدد مشمولات نظر كل وزارة وكل إدارة وكل قسم فيها وما يتبعه من الموظفين داخل الادارة المركزية وخارجها.

2 - تنظيم مالية الدولة بسن القوانين وتحديد الضرائب والمصاريف الحكومية وضبط ذلك في ميزانية

الدولة التي يقع البت فيها مسبقا. وقد نتج عن ذلك إستقرار مالي داخلي وهو تنظيم عصري للتصرف الحكومي.

3 - إعادة تنظيم العدالة والقضاء بتونس فسن لذلك القوانين التي حفظت بالخصوص حقوق الرعايا في مختلف أنحاء البلاد. وأحدث كذلك «مجلسا مختلطا» بتونس للتقاضي بين الأهالي والأجانب في المسائل المالية وغيرها. ووحد الأحكام الشرعية في كامل المملكة.

4 - تنظيم الضرائب الفلاحية: سن لها قانونا ملائما نتجت عنه زيادة في مساحة الأراضي المزروعة واستيطان القبائل في مناطقها. كما وزع عددا من الأراضي الدولية على صغار الفلاحين وخرج بعبرة من ثورة 1864 ثورة علي بن غذاهم..

أما الإصلاحات التي نفذها خيرالدين وكان لها أثر مباشر وبعيد المدى في التفكير الإصلاحي بتونس فهي خاصة ما تم تحقيقه في مجالات التعليم والثقافة. وقد شملت:

1 - انشاء المدرسة الصادقية، وأنتم تعلمون الدور الذي لعبته هذه المدرسة في تكوين الأجيال.

2 - تنظيم التعليم الزيتوني وإصلاحه. وهو أول إصلاح يدخل على ذلك النظام التربوي التعليمي منذ عصر ابن خلدون الذي لم يجد في ذلك التعليم الزيتوني إلا بقايا سند صحيح ذكره بإطناب في ترجمته الذاتية كتابه «التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا» الذي جعله مقدمة لمقدمته الشهيرة.

3 - تشجيع نشاط الطباعة والصحافة والنشر.

أما في ميدان نشاطاته الخارجية فقد سعى خيرالدين بكل ما لديه من نفوذ إلى طبع العلاقة مع الدول الأجنبية بطابع الإحترام المتبادل وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول.

وأحسن دلالة على الوضع الذي أصبحت عليه البلاد في ذلك الوقت ما جاء بقلم محمد السنوسي «في مسامرات الظريف» يظهر هذا الجيل بعيدا عنا وفي الواقع جيل قريب جدا منا لأن محمد السنوسي هو والد زين العابدين السنوسي الذي رافقناه مديده. وبكل الإصلاحات يقول محمد السنوسي في «مسامرات الظريف» وبكل الاصلاحات والقوانين والمعاهدات التي أنجزها خيرالدين تضاعف أمن المملكة واستكمل فخرها حتى أمنت فيها السبل واطمأن أهاليها عموما فكان هو المجدد للدولة وله فخر تجديدها».

ولعل ما ينبغي التأكيد عليه هو أن التيار الاصلاحي التونسي هو تيار أصيل ظهر مع المشير أحمد باشا في أواخر الثلث الأول للقرن الماضي وتدعم في عهد خيرالدين الوزير الأكبر الذي سعى إلى تنفيذ منهاجه المضبوط في كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك وأقبل على تنظيمات في السياسة والإدارة والاقتصاد والإجتماع والتعليم، وبقي أثره راسخا في أعمال الرعيل الأول من تلاميذ هذا المصلح وخاصة منهم البشير صفر، وتواصل ذلك الأثر عبر الأجيال اللاحقة حتى اليوم.

ولا شك أن أصول الحركة الإصلاحية التونسية كانت تستمد روحها من القوانين الاجتماعية التي استنبطها ابن خلدون رائد علم الاجتماع البشري وفلسفة التاريخ، ولنا أدلة قطعية على ذلك في كتاب «اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان» لأحمد بن أبي الضياف، وفي كتاب «أقوم المسالك» لخيرالدين التونسي إذ كان الاصلاح عندهم بالمفهوم الخلدوني الواسع لعلم العمران البشري الذي يبحث في شؤون البشر من حيث الملك (أي الدولة) والكسب (أي الاقتصاد) والصنائع والعلوم (وهي

تشمل المهن والحرف ومختلف الآداب والفنون والعلوم).

فرواد الإصلاح في تونس كانوا يتحسسون الأصالة بجدلية فرضها وضع جغرافي متميز لتونس في ملتقى الشرق والغرب وماض حضاري متصل بالجهتين بدون تذبذب وما من شك في أن البذرة الإصلاحية الأولى بعد عصور الظلام في تونس ترجع إلى ما قبل الحماية بنصف قرن على الأقل.

وأما زارع البذور الاصلاحية الأصيلة في القرن الماضي فهو خيرالدين الوزير الأكبر، صاحب الفضل في التنظيمات الإدارية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وفي إصلاح التعليم بجامع الزيتونة بعد طويل جمود، وفي تأسيس الصادقية ومكتبتها وتلقيح ثقافة شرقية بأخرى غربية نتج عنهما مع الأيام في الخلدونية والصادقية ونادي قدمائها والجامع الاعظم حوار بين المدرسيين والزيتونيين أنعش الحركة الاصلاحية وخدم العلم والأدب وأفاد الوطن وقرب بين عقليتين لم تسلما أحيانا من التصادم ولكن بدون كسر ولا قطيعة نهائية.

وقد تحقق الحوار بين معاصري خيرالدين سواء من أصحاب الثقافة المزدوجة أو الشرقية التقليدية فحسب، ثم تواصل مع تلاميذ خيرالدين أبناء المدرسة الصادقية من الجيل الذي صنعه فتأثر بمبادئه أمثال البشير صفر مؤسس الخلدونية سنة 1896 والتأسيس له معنى لأن الخلدونية كتوجه لم تنبت في تونس في زمن ابن خلدون بل هجرت وضرب بها عرض الحائط فجاء هذا الجيل فأنبت التوجه الخلدوني من جديد. فلا غرابة أن يؤسس البشير صفر الخلدونية سنة 1896. حيث تواصل الحوار بين العقلانية والروحانية ومحمد الجعايبي صاحب جريدة الصواب ومجلة خيرالدين، ومحمد باش حانبة وشقيقه علي مؤسس جريدة التونسي التي كان يدير نشرتها بالفرنسية في حين كان الشيخ الثعالبي يدير نشرتها العربية. وعلي باش حامبة هو باعث جمعية قدماء تلامذة المدرسة الصادقية في أواخر سنة، 1905 وقد كانت تلك الجمعية تهدف إلى إشعاع ثقافة حية مزدوجة بها تحقق الحوار المنعش وتيسر التطور في الفكر التونسي وأسلوب النضال ذي البعد المدني الحضاري عبر الأجيال.

حضرات السيدات والسادة،

أو ليس من حسن الطالع ومن المؤشرات الكامنة في طيات حركة التاريخ أن نحتفي اليوم بالذكرى المائوية لرائد الاصلاح خيرالدين بعد بضع أسابيع من احتفال الشعب التونسي بمطلع السنة الرابعة لمسيرة التغيير والاصلاح بقيادة سيادة الرئيس زين العابدين بن علي؟ أليس في ذلك دليل على امتداد السند الإصلاحي الصحيح بتطعيم وإثراء وفق تواصل الذات التاريخية في مد جدلي بين الماضي والحاضر والمستقبل في جدلية وتراشح تقوم عليهما روح الحضارة وأصالتها المتجددة في كل شيء كما يعلمنا العلامة ابن خلدون.

بل إن في هذا لتوأمة للأصول الحضارية التي تستند اليها حركة التحول المبارك ودلالة واضحة على التواصل بين جذورنا الإصلاحية كما أرساها بالأمس البعيد خيرالدين ومدنا الاصلاحي اليوم كما رسم معالمه بيان السابع من نوفمبر ويواصل الشعب التونسي تحقيقه بكل ثبات بقيادة رائد التحول الحضاري والاصلاح النوعي سيادة الرئيس زين العابدين بن علي وإن سر ذاك التواصل إنما هو تشبثنا بالسند الثقافي الصحيح الذي علل مفكرنا العبقري ابن خلدون بامتداده تواصل التمدن والعمران في كل ميدان وقطاع.

وقد ركز صانع التحول مفهومه للتعبير على مجموعة

من الثوابت أهمها اعتبار الاسلام سندا صحيحا للتجديد باعتبار أن الإسلام الحضارة والدين يشكل بمبادئه وقيمه وتعاليمه منظومة ديناميكية مبنية على التوازن والاعتدال والنزعة الإنسانية وهي الديناميكية التي تسمح للمسلمين بحرية التحرك والاستقراء لاستلهام ما يعينهم على مسايرة عصرهم والأخذ بزمام القوة والرفعة. ولا مناص للمسلمين من أن يستفيدوا من هذه الخاصية الديناميكية للإسلام التي تمكنهم من مواكبة النمط المتغير للحياة البشرية والمجتمع الانساني.

هذه الدوافع الديناميكية هي القادرة على التطور والملاءمة مع الظروف الجديدة وانبثاق سلوكيات مسايرة لروح العصر متطلعة الى المستقبل، ومعتزة بأصول الماضي وسنده الصحيح في الآن نفسه كما يقول ابن خلدون. ولكي يتحقق ذلك لابد من تواصل حركة الاصلاح التي قادها ثلة من المفكرين المسلمين المؤيدين لضرورة الفحص المتجدد بمواصلة السند الصحيح كعبد الرحمان ابن خلدون وخيرالدين باشا والشيخ رفاعة رفعت الطهطاوي والافغاني ومحمد عبدة وعبد الرحمان الكواكبي والشيخ عبد العزيز الثعالبي والطاهر والفاضل ابن عاشور ومحمد إقبال وطه حسين وغيرهم من المفكرين السياسيين والدينيين والفلاسفة والنقاد والأدباء والمربين المصلحين الطلائع الذين تزعموا المحاولات الجريئة الرامية الى اعادة فحص أسس الإسلام الذاتية وتنقية الدين مما علق به من الشوائب والخرافات وإعادة تنسيق العادات والسلوك طبقا لمتطلبات الحياة المعاصرة ووصولا الى تحقيق إحياء روحي جديد للإسلام يتسم بالمرونة والاعتدال والقدرة على استيعاب ثقافات الغير وتقبلها وتعميق البحث المتأمل الخلاق وهو ما يمثل أحد أكبر التحديات المطروحة على الاسلام والمسلمين في العصر الحديث والماضي في هذا شبه بالحاضر من الماء بالماء كما يقول ابن خلدون. وقوة إشعاع الثقافة العربية بعد الحدث القرآني كان بفضل إستيعاب العرب والمسلمين لثقافات الغير. فهضموها بترجمتها ونقلها ثم استوعبوها وأثروها وطوروها ونقلوها الى الأمم الأخرى. حتى اللغة العربية عرفت أزمتها الأولى الكبيرة في القرن الأول الهجري عندما خرجت من محيطها الصحراوي الضيق في جزيرة العرب واتصلت بلغات أخرى قوية لأنها كانت لغات فاعلة تستوعب العلوم وكانت قد إصطدمت بحقيقة إما أن تهضم كل تلك العلوم والثقافات وتصبح لغة فاعلة وإما تجمد وتبقى لغة محصورة في بيئتها الأولى. وبسرعة مذهلة استطاعت اللغة العربية أن تهضم كل المفاهيم الجديدة وأن تتألق وأن تصبح لغة مبدعة. كل ذلك حدث في القرن الأول. ثم بدأ يظهر أعلام مجددون فاعلون مبدعون في كل ميدان من أمثال الكندي الفيلسوف وقراءته ما زالت تجد صدى في نفوسنا اليوم على قدم هذه الكتابات وهو الرجل الذي قال قولته الشهيرة التي رددها الجاحظ بتعابير أخرى. وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا غير أنا قد بلغنا من المعرفة أكثر مما بلغوا والذين يأتون من بعدنا يبلغون أكثر مما بلغنا. هذا التواصل والتجاوز في بناء الثقافة وفي بناء المعارف.

ولذلك عمل سيادة الرئيس زين العابدين بن علي على إعادة الاعتبار للجامعة الزيتونية التي كان لها الفضل في تطوير العلوم الإسلامية وترسيخ اللغة العربية في البلاد والتي ظلت قرونا متوالية منارة للبحث العلمي والاجتهاد الديني وكعبة القصاد مشرقا ومغربا وكذلك كان الشأن بالنسبة لخيرالدين مع التعليم الزيتوني في زمانه إذ أدخل عليه إصلاحا كبيرا نجده مفصلا في الرائد التونسي وهو مرجع. يعني أن

هذه الأفكار التي جاء بها خيرالدين في زمانه لإصلاح التعليم الزيتوني كانت أفكارا ثورية وما زال الكثير منها صالحا حتى اليوم. وإن إعادة الاعتبار للجامعة الزيتونية يعني إعادة قوة السند الصحيح التربوي والتعليمي ولبرامجها ومناهجها مثلما كانت في أوجها الذي فقدته في عصور التدلي حتى أن ابن خلدون يشير في «التعريف برحلته شرقا وغربا الى بقايا سند صحيح في تلك المؤسسة. وفي هذا السياق تأتي المزاوجة الحية بين الأصالةوالحداثة كمظهر من مظاهر إحياء إجتهاد الركن الأساسي الذي أهمله المسلمون والذي أعطى للإسلام خاصية الدين الصالح لكل زمان ومكان. ولكن ليس بمفهوم الانغلاق والتطرف دائما. وفي هذا الإطار يقول صانع التغيير في بيان 3 فيفري 1988:

«ونحن ملتزمون بمواصلة العمل في سبيل اعلاء كلمة الدين وتعاليمه السمحة حريصون على التقيد بالقيم والمبادىء السامية دون تعلق بالمظاهر والشكليات رافضون لما يخالف جوهر الإسلام وروحه الطاهرة نابذون لكل ما هو غريب عن أصالتنا الإسلامية التونسية وكل ما لا يتماشى مع ما غرسه أباؤنا وأجدادنا في هذه التربة المباركة من تقاليد هي جماع تراثنا ومقومات شخصيتنا الروحية».

والإصلاح بالنسبة للرئيس زين العابدين بن علي هو مواصلة لأعمال الرواد وتحقيق لدعوات رجال الاصلاح وفي ذلك يقول (في بيان يوم 7 نوفمبر 1988): «لقد حرصنا على أن يكون ميثاقنا مستوعبا لأهداف نضال شعبنا ومضامينه محققا لدعوات رجال النهضة وزعماء الإصلاح، مستجيبا لمطامح شعبنا وشبابه، فاتحا لآفاق مستقبل زاهر... ونحن إذ نعلن الميثاق الوطني فإننا نتذكر بخشوع واجلال رواد النهضة والإصلاح بأجيالهم المتعاقبة وشهداء كفاحنا الطويل من أجل العزة والكرامة فنعاهدهم على مواصلة السير في نهجهم»

ويقول في بيانه ليوم 29 جويلية 1988: «إن حركتنا النهضوية والتحديثية هي من أقدم وأعرق وأخصب ما عرفت الأرض العربية. ونحن نعتز عن جدارة بإسهام أمثال خيرالدين وابن أبي الضياف وقابادو والبشير صفر والطاهر الحداد ومحمد علي الحامي وغيرهم كثير، في حركة النهضة العربية، وكفى هذه البلاد فخرا أن كانت أول بلاد عربية تستصدر دستورا في منتصف القرن الماضي».

والتغيير بالنسبة لصانعه وواضع ركائزه مشروع ثقافي حضاري ويتجلى ذلك من خلال بيان 7 نوفمبر ومن خلال البيانات اللاحقة. فقد قال سيادته في البيان الذي القاه يوم 27 أكتوبر 1989: «إن التغيير مشروع ثقافي لا يكتمل أبدا لأن أساسه الإضافة ونمو المعرفة، لا يقنع بما كان ولا بما هو كائن».

وهذه نظرة حركية لمفهوم الثقافة التي هي في أصل كل بناء حضاري، نظرة غير جامدة، متطورة، لأن الثقافة هي التي تبني في كل حين ولا تهدم، ولأن الحضارة هي ما نصنعه بجهد مشترك في كل يوم وفي جميع الميادين.

ويقول سيادة الرئيس في نفس البيان: «لقد وفرنا شروط التغيير الدستورية والقانونية في سائر المجالات.

ونحن نعمل كذلك بكل جد على توفير السند الثقافي لإبراز كيان المواطن التونسي المعاصر في نطاق الالتزام بقيم المجتمع المدني وبمقومات شعبنا الروحية واللغوية والتاريخية. وإن الوعي بدور ثقافة التغيير يكون في الحرص على شدها إلى دوافع التغيير». فما يدعم التغيير ويعمقه في مفهوم صانع التغيير هي إجراءات التغيير القانونية والدستورية وتوفير السند

الصحيح، والسند الصحيح كما في المصطلح الخلدوني هي التقاليد الحسنة.

وجانب أساسي في النظرة إلى الأشياء وإلى المجتمع وإلى الحضارة، يتجاوز فيها صانع التغيير حدود التغيير الدستوري والتغيير القانوني في سائر المجالات، بأن يجعل شرطا من شروط بناء الحضارة الجديدة ونحت المجتمع الجديد، توفير السند الصحيح في كل شيء أي أن نوجد التقاليد الطيبة في كل ما نصنعه.

إن إرادة الإصلاح حاضرا ومستقبلا بينة ناصعة إذ أعلنها سيادة الرئيس في خطابه المنهجي يوم 7 نوفمبر من هذه السنة قائلا:

«وسنواصل العمل الإصلاحي بكل ثبات وجرأة لتوفير كل الظروف الملائمة للتنمية الشاملة المتوازنة ولإعداد المستقبل على أسس سليمة ناجعة».

وليست الأصالة إلا تواصلا صحيحا بين ما نبنيه اليوم للمستقبل وما ورثناه عن الماضي من الباقيات الصالحات.

أيتها الأخوات أيها الاخوة،

لعل أهم ما يجمع بين خيرالدين وزين العابدين هي الخصوصية، فالخصوصية التونسية واضحة في مشروع خيرالدين، إذ هو مشروع منبثق من واقع مجموعة بشرية وسماتها، وكذلك الشأن بالنسبة للمشروع الحضاري الذي بشر به بيان فجر السابع من نوفمبر الذي رسم الخطوط الكبرى للنموذج التونسي للتغيير الرامي أساسا إلى بناء دولة المؤسسات والقانون. وقد قال صانع التحول في بيانه التاريخي ليوم 7 نوفمبر 1987: «إن شعبنا بلغ من الوعي والنضج ما يسمح لكل أبنائه وفئاته بالمشاركة البناءة في تصريف شؤونه في ظل نظام جمهوري يولي المؤسسات مكانتها ويوفر أسباب الديمقراطية المسؤولة». وبذلك مثلت التجربة الديمقراطية التي تعيشها تونس تجسيما حيا للفكر السياسي التحرري للرئيس زين العابدين بن علي وإيمانه الراسخ بحتمية التغيير في كنف الحرية والعدالة، وحرصه على ضمان استقرار تونس ودفع عجلة التقدم فيها بالإستناد إلى فكر أصيل يؤمن بالعمل وبالاضافة والديمقراطية والتعددية الفكرية في ظل إزدهار المعرفة وشمولها.

ومهما أطلنا الكلام فلن ننصف أبدا «خيرالدين» حق الانصاف لأن خلوده يكمن في تواصل الروح الاصلاحية التي حركته لإنجاز ما أنجز وفي مراهنته على المستقبل وها نحن أحفاده نعترف له بالفضل الجميل.

وشكرا على حسن انتباهكم والسلام.

شهادة معاصر لخير الدين
تقديم نص جديد

إبراهيم شبوح
مدير بحوث

يمثل وصول خير الدين إلى منصب الوزارة الكبرى سنة 1873 حالة اختراق سياسي في نظام الدولة الحسينية، فقد أمكن لهذا المملوك الشركسي الناشيء في بلاط المشير أحمد باشا، أن يعرف أهمية النظم وفضل القانون ومزايا العدل، وأن يعمل طيلة تحمله لمسؤوليات الدولة على إشاعة العدل، وملاحقة العمال المخالفين، وضبط القوانين، وإقامة المؤسسات، استنادا إلى المبدإ الذي آمن به وردده من «أن تونس لا تستقيم بدون تنظيمات».

وقد شُلّت حركة خير الدين وإصلاحاته ولم ترسخ بعد قواعدها، وقُضي على حركته الإصلاحية المتبصرة، إذ تآزرت عليه القوى الخارجية وما تمثله من مطامع استعمارية، مع القوى الداخلية التي أعماها الحسد والطمع، وعاقها الجهل والقصور عن إدراك مصلحة الوطن وما يتهدده من آفات؛ ووجد كل ذلك مكانه في نفس الباي ذي السلطة المطلقة، ليضع حدّا لجهود خير الدين وينهي مهمته.

ويُستأنف فصل التاريخ الذي توقف بمصطفى خزنه دار ليستمر بمصطفى بن اسماعيل، ولينتهي إلى الكارثة!

إن الألسن والأقلام لم تفتر طيلة حكم خير الدين، وبعده، عن الحديث عنه، مشنعة ومشيعة لكل ما يثبط مسيرته ويشوه صورته أمام مجتمعه؛ ومشككة في خطواته الإصلاحية.

وتركزت دعوة هؤلاء الأعداء في أنه يعدّ البلاد لتسليمها للفرنسيين، وفي أن ولاءه الحقيقي يتجه للدولة العثمانية [1]. وقد لاحقته أشكال الحقد عليه حتى بعد هجرته إلى الأستانة، وساهمت في تقرير مصيره [2].

وفي هذا الجوّ القاتم كان الرجل يتمتع أيضا بتقدير ومناصرة النخبة المستنيرة من معاصريه الذين ضاقوا بما تلقاه البلاد من ضروب العسف، ويستأثر بمحبة أكثر طبقات المجتمع، لما أتاح لهم من الاستقرار والعدل، وضبط الأحكام والإحتساب على جور الحكام [3].

ولعل من أكثر مستنيري عصره تقديرا لجهده ومناصرة لأفكاره، هو الفقيه السياسي المصلح الشيخ محمد بيرم الذي كان له عضدا ومستشارا، وكان يقف وراء الكثير من المشاريع والقوانين التي أظهرها خير الدين، وإلى جانب ما كتبه بجريدة الرائد، فقد خصه باهتمام خاص في كتابه الصفوة [4] وعدد مناقبه وأعماله، وناقش المعترضين عليه مناقشة ذكية صائبة، وذكر مرة «أنه يجيب بالذي علمه منه عند إبلاغ الاعتراض عليه، وهو بتونس» [5].

وقد أبقى معاصروه شهادات للرجل، وعليه، فهذا محمد السنوسي، وهو من الجيل الثاني لحركة الإصلاح، يثبت موقف أحد أخلص أعضاده وهو الجنرال حسين، الذي كتب إليه من إيطاليا يؤاخذه على ترك واجبات الشورى، وأصبح يرى أن سيرة

خير الـدين تمهـد الطـريق لـوزارة مصـطفـى بـن اسماعيل[6].

ويعتقد السنوسي استنادا لمعطياته : أن «كتاب أقوم المسالك هو باب دخول خير الدين إلى وزارتي تـونس والأستانة» [7]. وأنـه تصرف في الـوزارتين بجـدّ وسلك مسلك التنظيمات فنفع البلاد.

إلا أنه عند لقائه به بالآستانة في رحلته الحجازية[8] لم يتردد في مؤاخـذتـه على التقصير في تقييـد الـدولـة بمجلس شوري حتى يحدّ من استبداد الملك. ويسجل عنه حول هذا الموضوع جوابين : أحدهما سمعـه منه لما كان بتونس، وهو : أنه كتب «أقوم المسالك» قبل مباشرة الخطة، وعندما باشرها رأى واجباتهـا قـاضيـة بغير ذلك.

والثاني حدّثه فيه عن جهده الحازم في طلب إقامة مجلس شورى، وأكد للباي أنه من مطالب «الاعيان»، فسأله عن أسماء الطـالبين، فـاتصـل بشيخ الإسلام وبالقاضي المـالكي، لأنهما من أهـل التبصر بـأحـوال العصر، فأجاباه : أن هذا الأمر لا يرضي الباي، ولا يقوم لك به أصحابك، ولا يعرف الأهالي له قيمة ولا يطلبونه . ثم سـأل الـذين طلبـوا ذلك من أصحـابـه عمن يقوم بوظيفة المجلس من الأهـالي، فلم يجرؤوا على الإلتزام !

ولم تكن تلك الشهادات المعاصرة عن الرجـل رغم ما اتسمت به أحيانا من قسـوة المؤاخـذة، لتحـط من منزلته المتميزة باعتباره فاتح بصائر أهل الإسـلام بعلم الأسبـاب البـاعثـة على النهضـة، ومنهض حمية أهـل السياسة والعلماء [9] .

وفيما عدا بيرم الخـامس الـذي عـانى بنفسه وطأة معوقات النهضة من تعاون الحكم المطلق مع المصالح الخارجية ممثلـة بـالقنـاصـل وأعـوانهم، وعقم رجـال الدين، واستئثار المماليك بامتيـازات الـدولـة، وتفشي الجهالة، والظروف الاقتصادية المختلة والقاسية، فـإن شهادة أخرى كتبها معاصر آخر لخّصتْ سيرة الرجـل في مـواقفهـا الكبرى وميـزت الأسبـاب الحقيقيـة التي حالت بين نظـر الـرجـل الـذي أصبـح المعيـار المثـالي لمقـاضـاتـه، وبين العمـل الـذي لم تتهيـأ لـه أسبـاب نجاحه .

هذه الشهادة جاءت ضمن أوراق متداخلة لا تحمل اسم كاتبها وتتصل بتاريخ الدولة الحسينية ورجـالهـا قبـل الاحتـلال الفـرنسي وأثنـاءه ـ وبـإيجاز نحتـفـظ بالتوسع فيه عند نشر كامل النص الـذي أوشكنـا على إنجاز إعداده ـ اتضح من المحتوى أن الكاتب كان من أعضـاد الـوزيـر خير الـدين، وكـان يكتب جلسـات الكمسيون المالي . وقد سجل مشاهداته الشخصية عن بعض أحـداث العصر عنـدمـا كـان طـالبـا بمـدرسـة المهندسين بباردو، حيث كان قريبا بالرؤيـة والسـماع، وعـرف وقيّم بعض الـوجـوه التي ارتبطت بـأحـداث العصر، وكتب وصفـا طريفـا لمصطفى بن اسـماعيـل، ورافق علي باي عند حادثة خير مترجما، ووصف لقاءه مع الجنرال Logerot في حملة الاحتلال.

وبمقاربة هذه المعطيات وغيرها في تحـديـد شخصيـة الكاتب، وبمقارنة الخط الذي يبدو عليه أنـه مسـودة صاحبه، تأكد لدينا أنها من عمل وبخـط الأمير آلاي محمد القروي الذي امتدت حياته [10] من أفريل 1842 إلى جانفي 1941 ؛ وعلى ذلك يكون الرجل قد عـاش أدق فترات تـاريخنـا الحـديث، من ظـروف الثـورات الداخلية الكبرى والمجاعات واستبـداد الحكم المطلق، وسمع وشاهد كبريات المآسي بـألم مكبـوت، ثم رأى تلك الومضة البـارقـة في تـولي خير الـدين، لتنطفىء بسرعة، وعاش تفاصيل انتصاب الحـمايـة، والتحـول نحو مؤسسات جديدة، استغلت كل الطاقات الكامنة ووجهتها في اتجاه معدّ ومدروس.

لقد كتب على حاشية صفحة من أوراقه عند حديثه عن تعيين خير الدين وزيرا أكبر في 29 شعبان 1290 هـ/ 22 أكتوبر 1873، ما يلي :

«اهتزت الحاضرة وسائر جهات الإيالة فرحا وسرورا بعزله، [مصطفى خزنه دار] وأولى عوضه خير الدين، وألغيت خطة الوزير المباشر للاستغناء عنها ببقاء رئاسة الكمسيون بيد صاحبها، وطمع الناس في رجوع العمران للبلاد، لما رأوه من التنظيمات التي أجريت على يد خير الدين حين كان وزيرا مباشرا، مع ما يعلمون من ميله للعدل والعمران، وإن كان في نفس الأمر والواقع قاصرا في سياسة الدولة ! لكن حسن نيته يشفع له في ذلك. وعلى كل حال فإن الدولة بلغت الدرجة الأخيرة من الهرم، وقد دخلها مرض السلّ منذ زمان فلا تفيدها المسكنات إلا إطالة النزع، فهي بمثابة ذبالة مصباح نفذ زيته، فتألق نورها وانطفت، فانتشرت منها رائحة كريهة».

وقد كرر هذه الرؤية مرات، وحرر هذه الملاحظة بعد فترة معبرا عن يأسه إثر استعراض شريط الأحداث وما انتهت إليه، يقول في أحداها : **«وقد وقعت في مدته على قصرها إصلاحات كثيرة بالوزارة وبسائر جهات البلاد فحصلت بذلك راحة نسبية، لأن المرض تمكن منها حتى أشرفت على الخطر، فكان علاجها من قبيل المسكنات، فأجهز عليها من جاء بعده».**

إن بعض مواد الترجمة التي كتبها القروي ليست أصيلة، فقد استمدها مباشرة من بيرم الخامس، وركن إليه ثقة به، ولم يلتفت إلى ما كتبه السنوسي رغم تيسره لما بينهما من عداوة ضارية ضمنها رده على كتاب الاستطلاعات الباريسية .

بدأ ترجمته بالحديث عن أصل الوزير ونشأته وتعلمه وتعاطيه الصناعة العسكرية، وتأثره بمجالسة العلماء، وإتقانه اللسان الفرنسي والتركي والتعبير بسهولة في اللغات الثلاث.

ونوه بخصاله الذاتية : فهو شجاع كريم، عالي الهمّة وقور يحسبه البعض متكبرا، وهو بعكس ذلك، عفيف، لا يرتشي، حسن الظن بالناس، يكتفي بأول بارق ويعجل بإجراء العمل بما بدا له. يحب النظام والتراتيب، لم ير منه ما يشتم منه رائحة الخيانة والغدر رغم المزالق التي وقع فيها.

وعدد منجزاته الكبرى التي أوردها بيرم بتفصيل، مع اختلاف في محتوى العرض بما يثيره القروي من التوقفات النقدية، ففي حديثه مثلا عن المدرسة الصادقية ، يذكر «أن الوزير اجتهد لإنجاحها، وعينّ لإقامتها احباسا يربو دخلها السنوي عن الثلاثمائة ألف ريال إذاك، فلم تنجح إلا نجاحا جزئيا، وذلك لأنه عهد بإدارتها إلى العربي زروق رئيس المجلس البلدي، الذي لا خبرة له بأحوال التعليم ولا بما يزاول من العلوم بالمدرسة، وأنه لا يمكنه الجمع بين الخطتين، إذ كلتاهما تستغرق أوقات، وإن أضاف إليه نائبين».

ولم يكن هذا الموقف تجاه العربي زروق تحاملا لتعمد الإساءة ، وإنما كان يستند إلى معرفته بالرجل ومجالات اختصاصه وتوزيع أوقاته المحدودة على مجالات العمل، ففي مناسبة أخرى كان منصفا له كل الإنصاف مقدرا لوطنيته وشهامته، وذلك عندما تعرض للمجلس الذي عقده الصادق باي قبل إمضاء وثيقة الاحتلال ، وكان رئيس المجلس البلدي هو الصوت الوحيد الذي خالف الحاضرين ورأى المقاومة الى آخر رمق. لذلك كان نصيبه العزل من كل وظائفه، وضيقوا عليه بالمراقبة، ومنع الإتصال به، فخاف على نفسه وسافر إلى الأستانة ثم إلى المدينة التي مات بها . ويعلق القروي : **«إن ذنبه لم يكن غير النصح لله ولوطنه بما رآه حسب ديانته ووجدانه.»**

وتضمنت الترجمة إلى جانب التفاصيل المختلفة عرض السلبيات التي وسمت تصرّف خير الدين أثناء العمل، فقد لاحظ القروي الذي لازمه وعرفه عن قرب، أن المشاكل تنفتح عليه من :

ـ حسن الظن بالناس، لأنه يكتفي بأول بارق ويعجل باجراء العمل بما بدا له.

ـ لا يطيل النظر في العواقب.

ـ يتساهل في اعطاء المنح للأجانب إذا أسمعوه كلمات التقدم والعمران.

وقد أخذ عليه مآخذ متفاوتة الأهمية ـ وكان لخير الدين أجوبة تبررها وتشرح وجهة نظره فيها، تركّز أكثرها على :

ـ الخط الحديدي بين تونس وجندوبة.

ـ عدم احياء قانون عهد الأمان ـ وقد تمسّك بتفسير اتجه فيه إلى أن السبب الحقيقي في ذلك هو مجاملة فرنسا واجتناب ما يسوءها في سياستها التونسية، ولو أراد إحياء القانون لوجد عضدا قويا في قنصل الانقليز، لأن عهد الأمان داخل في شروط دولته مع الدولة التونسية.

ومع المحافظة الأمينة على خصائص النص وتفاصيله ـ حسبما تقتضيه قواعد نشر النصوص ـ فقد استبعدنا من هذه الترجمة فقرتين، : الأولى عن خط الحديد الذي طلبت سنة 1291 هـ إحدى الشركات الانكليزية أن تمده بين تونس وجندوبة إلى مقطع دجبه للرصاص والفضة للإستثار باستثماره، ولما فسخ العقد بعد عام للتقصير، تدخل قنصل فرنسا لدى خير الدين، فأمضى الإتفاق المشهور مع «شركة بون قالما».

وهذا النص طويل ومفصّل يخرج عن خط الترجمة المباشرة، ولو أن الجدل حول هذا الإتفاق استمر لفترة طويلة، متجها بالمؤاخذة الحادة لتصرف خير الدين.

والثانية، فقرة قصيرة، تمسّ سيرتي ابن الزاي وبن اسماعيل، وليس هنا مقام نشرها.

وسنقدم هذه النصوص كلها في النشرة الكاملة المنفردة.

* * *

إن ترجمة محمد القروي شهادة معاصر لخير الدين، تضيف بعض التفاصيل المهمة، وتنضم في جملتها إلى ما كتبه المقدرون للرجل بإدراك ووعي.

هوامش

(1) محمد بيرم : صفوة الاعتبار 2 : 94 .

(2) محمد السنوسي : الرحلة الحجازية (نشر علي الشنوفي) 2 : 116 .

(3) يمكن استجلاء صدى ذلك في النظم، حيث يقترن اسم خير الدين بالصادق باي في كل المدائح تقريبا، باعتباره الناصح الأمين الذي مكّن للعدل والأمن والعمران، وهذا الاقتران الثابت ـ للوزير بالامير ـ نادر في أدب مدائح الملوك، وبخاصة في أدب العصر الحسيني.

انظر مثلا في الرائد التونسي قصائد : الشيخ احمد كريّم (1876/3/8) ومحمد السنوسي (76/3/15) ومحمد التطاوني (76/3/22) :

وأسدت إلينا نعمة جلّ قدرُها ... بتصدير خير الدين ذاك الفتى الشّهم

وزير بدا كالسيف أرهف حده ... يبادر اعناق المطامع بالحسم

وعالج أعلال الزمان برفقه ... فكان به برءُ الزمان من السقم

ومحمد طريفة الصفاقسي (76/4/9) ومحمد عمار مفتي سوسة (76/4/26) ومحمد الرياحي وعلي الحبيب باش مفتي الأعراض (76/5/3) ومصطفى بن عزوز (76/5/10) وإبراهيم بوعلاق (باش مفتي توزر) :

وزير إذا ما قاسه ذو دراية ... رأى أنه فرد يعزّ مطابقهْ

وقصيدة للشيخ حمزة فتح الله المصري (76/1/9) :

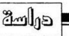
آلاؤك الغُرّ أو آلاؤك الغُرَرُ ... زها بها في الزّمان الجيدُ والطُّرُرُ

«مسالك» للهدى طابت «بأقومها» ... ذوو النهى واقتفاها البدْوُ والحضر

وقصائد ومقطوعات الشيخ محمود قابادو .

(4) بيرم : الصفوة 2: 49 ـ 94 (المطلب السادس) مع ما ورد في أقسام مختلفة من الكتاب.

(5) المصدر نفسه 2 : 28 .



(6) السنوسي : الرحلة 2 : 124 .
(7) المصدر نفسه 2 : 123 .
(8) المصدر نفسه 2 : 125 .
(9) خير الدين : أقوم المسالك . التقاريظ 10 .
(10) ولد محمد بن محمد بن محمد القيرواني العوفي بتونس، والتحق بالمكتب الحربي (مكتب المهندسين) فدرس العربية والعلوم الرياضية، وتخرج سنة 1870 برتبة بنباشي. اتخذه الوزير خير الدين معينا، ثم عينه بالكمسيون المالي مترجما وكاتب جلسات، وانتقل بعدها مترجما للدولة بوزارة الخارجية . وبعد الاحتلال سمي رئيسا لقسم المترجمين بالكتابة العامة، ثم مديرا للمدرسة الصادقية التي لم يلبث فيها طويلا لخلاف مع L. Machuel ، فعين على خزينة عموم مكاتيب الدولة (الأرشيف) التي ترك فيها أثرا واضحا، وازداد معرفة بتفاصيل حياة الدولة الحسينية من خلال الوثائق الاصلية، التي لخصها واستغلها ووثق بها كتاباته.
انظر عنه : نشرة الخلدونية سنة 1930/ ص 147 ؛ محمد بلخوجة : المجلة الزيتونية (المجلد الرابع ـ جزء 6 ـ مارس 1941)؛ الشاذلي بويحيى : حادثة جوية على الاستطلاعات الباريسية ص 10 الحاشية 8؛ وقد ترجم ترجمة جيدة فيها تحقيق وتثبت . وقد نعته جريدة الزهرة غداة موته يوم الخميس 16 جانفي 1941، ونشرت بتاريخ 6 فيفري مرثية نظمها فيه الشيخ محمد العربي الكبادي .س



ترجمة جديدة لخير الدين للأمير آلاي محمد القروي

(1941-1842)

أصل الوزير خير الدين من الجراكسة الساكنين بجبال القوقاز، اشتراه فرحات آغة، ثم بدا له أن يهديه إلى الباشا أحمد، فتربّى عنده، وتعلّم القراءة والكتابة والفروض العينيّة، ثم تعاطى تعلم الصناعة العسكرية فعرفها مباشرة، وحصلت له مشاركة في الفقه بمثافنة (1) العلماء، وتعلم اللسان الفرنساوي في أسفاره إلى فرانسة، فصار فصيحا فيه يتكلم به كاهله لكثرة مخالطته لهم، حتى تمكن حبّهم من قلبه، وصار يهش للقائهم ويبادر إلى قضاء حوائجهم. كما كان يتكلم باللسان التركي، مع سهولة في التعبير في اللغات الثلاث.

شجاع كريم ، يعطي من صندوق الدولة، وأحيانا من جيبه الخاص، عالي الهمّة وقور، يحسبه من لم يخالطه متكبرًا ، حتى أني كنت أسمع الناس يسمونه فرعون، وهو بعكس ذلك، حسن القبول ولو مع صعاليك البادية. ورأيته يغتفر لهم سوء الأدب معه إذا جاؤوه في شيء من مصالحهم. يتعفف عن الرشا، مكتفيا بثروته العظيمة، لكنه قرب أناسا يبالغون في أخذ الرشا ولم يقدر أحد أن يشتكي منهم لمكانتهم عنده. وكان حسن الظن بالناس، يكتفي بأول بارق، ويعجل بإجراء العمل بما بدا له .

لا يطيل النظر في العواقب، وهو عيب كبير في رجال السياسة.

يتساهل في إعطاء المنح للأجانب إذا أسمعوه كلمات التقدم والعمران، ولا يتدبر فيما وراء ذلك من تقوية نفوذهم وتقدم سياسة دولهم في البلاد، وما ينشأ عن ذلك من القلاقل السياسية. فإن المتعاقدين إذا لم يكونوا أكفاء لزم الضعيف منهما أن يرضخ لتأويل القوي، فالواجب حينئذ تقديم درء المفسدة على جلب المصلحة .

نعم إنه كان يحبّ النظام والتراتيب، وهذا يكون على يد من لا أرب له في السياسة، فإن الدول إذا أحدثت طرقا حديدية ببلدانها كان مرادها العمران وتنمية ثروة السكان، وغير ذلك من المنافع الاقتصادية، وأما إذا سعت في عمل ذلك ببلاد أجنبية فإنما مرادها تقوية نفوذ سياستها وتحصيل الأرباح لرعاياها ، فإذا كانت دولة تلك البلاد ضعيفة كان ذلك ذريعة لاقتراحات مستمرة، وإثارة مشكلات سياسية، يتقدم نفوذها بها خطوة خطوة.

وهكذا كانت عواقب المنح التي أعطاها هذا الوزير والذي قبله. وإن كان ذلك فإنما هو عن حسن نية وغفلة لا عن خيانة، ولم أر منه ما يشم منه رائحة الخيانة ولا الغدر، إنما كان يؤديه إلى الغلط الاستعجال في الامور، وحب الشفوف والاطراء، فينخدع بذلك.

وقد وقعت في مدته على قصرها إصلاحات كثيرة

بالوزارة، وبسائر جهات البلاد، فحصلت بذلك راحة نسبية، لأن المرض تمكن منها حتى اشرفت على الخطر، فكان علاجها من قبيل المسكنات، فاجهز عليها من جاء بعده.

فمن مآثره :

إنشاء جمعية مركبة من رئيس وكاهية وعضوين من أعيان أهل البلاد، للنظر في شؤون الأوقاف وحفظها، وضبط مداخيلها وصرفها فيما عينت له. وقد كانت بيد أناس من الفقهاء وغيرهم ممن يتقرب للباي أو للوزير، على أن يقوموا بجميع شؤون الموقوف عليه ويأخذوا الفاضل إعانة لهم، فجعلوا الدخل كله فاضلا، وأهمل الموقوف عليه حتى تداعى بعضه للخراب، وتعطلت الشعائر، فتداركت الجمعية هذا الخلل الكبير وأصلحت ما فسد، وأقيمت الشعائر بجميع أنحاء الإيالة، وخلصت الديون التي كانت على الأوقاف، ونما دخلها حتى تجاوز الضعف، ووقع التحجير على معاوضة الأوقاف بالنقود، وإنما تعاوض بمثلها متى ساغ ذلك شرعا. وقد كانت تقيّد بدفاتر أهل المجلس الشرعي، ويضيع المال. فلما تتبّعت الجمعية ذلك قبل من ذكر وجدت ريالات 2400673 عدا ما لم يرسم في الدفاتر، ولم يمكنها أن تستخلص من ذلك الا نحو مائتي ألف.

ومنها : تحبيس جانب كبير من الكتب التي دفعها مصطفى خزنه دار فيما عليه للدولة، وجعلها بخزائن جامع الزيتونة.

كما أنشأ مكتبة بأحد أطراف الجامع، يقرب نظامها من النظام الجاري بالممالك المتمدنة، وقد حصل النفع بها.

ومنها : إحداث المدرسة الصادقية لتعليم الفنون العربية، كالفقه والنحو والأدب ونحو ذلك، من تعليم اللغة الفرنساوية والتركية والرياضيات ونحو ذلك، واجتهد - أي الوزير - في نجاحها، وعينّ لإقامتها أحباسا يربو دخلها السنوي عن الثلاثمائة الف ريال إذ ذاك، فلم تنجح إلاّ نجاحا جزئيا، وذلك لأنه أناط إدارتها بعهدة رئيس المجلس البلدي (2)، وفي هذا خلل عظيم من جهتين، أنه لا خبرة له بأحوال التعليم، ولا بما يزاول من العلوم بالمدرسة، والأخرى : أنه لا يمكنه الجمع بين الخطتين، إذ كلتاهما تستغرق أوقات، وان أضاف إليه الوزير نائبين (3)، أكثر منه قصورا في هذا الشأن.

وسبب نجاح جمعية الأوقاف كون رئيسها (4) عالما نحريرا. وهكذا كان هذا الوزير يعتمد الوجاهة فقط في إسناد الوظائف، فيصادف الصواب تارة، وأخرى يحيد عنه، شأن المقلد.

ومنها : إحداث سجن للرجال، وآخر للنساء، على نمط السجون في الممالك المتمدنة، من النظافة وتخلل الهواء، والفرش الضرورية، ومسجد للصلاة، ومحل للإغتسال، وأقسام مناسبة لحال الجناة. وهو عمل مشكور وحسنة يجدها يوم النشور، لما في ذلك من الرفق بحال بني آدم.

وقد كان السجن عبارة عن مخزن مظلم يزجّ به المتهم والمدين والسارق ومن يغضب عليه أحد رجال الدولة، وقاطع الطريق، فيختلطون ببعضهم، وينامون على التراب.

ومن الحسنات أيضا : إحداث بعض بطاح ورياض بالحاضرة، وتحسين بعض الطرقات بحسب الإمكان، وغرس الأشجار حولها، وإصلاح بعض الحصون والأسوار الباقية على حال الخراب من زمن دولة أحمد باشا، ولم يلتفت لإصلاحها أحد من قبل، مع أن أبراج القصبة وأسوارها بوسط الحاضرة، ومدافعها مسندة على الحجارة أو مردومة في التراب، بحيث يظهر شيء من مؤخرها وأفواهها، وهو القدر

الضروري لإمكان صرخها (5) في الأعياد، ولم يوجد إذاك شيء من المال لعمل سرر لها، وقد رأيت أين ذهب .

........................(6)

واعترض عليه عدم إحياء قانون عهد الأمان، وقد زال السبب المدّعى في إيقافه، واعترفت الدولة كتابة لقنصل الانقليز بأنه باق على قوته، فقال : إن ذلك ربما لا يروق للباي ويثير الخلاف بينهما، مع أن أهل البلاد لم يطلبوه. فجوابه أن هذه الحجة داحضة أيضا، لأن من كان قبله إنما سعى في توقيف القانون ليتم له ما أراده، ودخل من باب هوى الباي وحبه للاستبداد، وأعانه على ذلك سرا قنصل فرانسا، لأن سياسة دولته لا يساعدها القانون القاضي باستشارة أهل البلاد في المصالح العمومية، وإنما كانت موافقة قنصل فرانسا لقنصل إنقلتيره في التسجيل على توقيف القانون صوريّة، إذ لم يمكنه التفصي من ذلك لأنه كان شريكه في طلبه من محمد باي، لسياسة في ذلك الوقت.

فالسبب الحقيقي حينئذ في عدم إحياء قانون عهد الأمان هو مجاملة فرانسا، واجتناب ما يسوءها في سياستها في هذه البلاد. ولو أراد إحياء القانون لوجد عضدا قويا في قنصل إنقلتيره، لأن عهد الأمان داخل في شروط دولته مع الدولة التونسية.

ويأتي إن شاء الله ذكر عواقب سياسات هؤلاء الوزراء، وان كان هذا الوزير أقلهم ضررا وقصورا .

وفي أيامه وجد الأهالي هدنة وراحة نسبية ونظاما على النمط الفرنساوي وعدلا بين أهل البلاد، لا بينهم وبين المماليك، لأنه كان يفضلهم ويعجبه أجسامهم، ويقول : إنما زينة الدولة وبهجتها بالمماليك. وله العذر، لأنّه منهم. وكذلك المالية وما يؤول إليها، فقد تحسنت أمورها بقدر الإمكان بإعانة مسيو فيلت (7) المذكور . ولم يتيسّر ذلك إلا بجهد جهيد، لأن البلاد أبقاها الوزير السابق في نهاية الضعف، وصارت تؤدي من دخلها السنوي ستة ملايين ونصف فرنك في فائض الدين، والباقي يصرف في المصالح العموميّة، فأما الباي ووزراؤه ومصاريفه الطارئة ـ وما أدراك ما هي ـ فإنها تدفع في كل شهر وقبل كل شيء.

وأما مرتبات الجيش فلا يدفع لهم منها إلا الثلث، فيقبض العسكر في كل ثلاثة أشهر خمسة ريالات، والملازم ـ أي اليوتنان ـ خمسة وعشرين ريالا، أي خمسة عشرفرنكا، فيصير مرتبه الشهري خمسة فرنكات، وقس على ذلك الباقي.

ولا تسأل عن أقوات الجيش وكسوتهم وسائر لوازمهم، وباقي المتوظفين يأخذون مرتبهم متى وجد فاضل في الميزانية .

وفي هذه الأيام أذن الوزير خير الدين بدفع ثلاثين ألف ريال لأحد المماليك، لمصاريف تزويجه، ولا وظيفة له بالدولة ولا بسائر المصالح العامة إلا كونه كان مملوكا للوزير السابق.

ولما كان هذا الوزير لا يتجاوز في سياسته حدا محدودا، اجتمع على الطعن في إدارته وسياسته حزبان: أحدهما، يحاول ارجاع الوزير السابق، لما كان لهم في وزارته من المنافع الشخصية والسياسية. والآخر يحاول تنقيص الثقة بإدارته ليخاف حاملو رقاع دين الدولة على فائض دينهم فتنحط أسعارها بالبورصة، وهو تدبير من أصحاب الأموال والسياسة. وفي هذا الحزب الاخير بعض أصدقاء الوزير المغرور لأن الأعمال الباقية لا يتيسّر إتمامها على يديه، ومروءته تأبى المخازي والرذائل التي يتم بها مراد أصدقائه. فتوالت الإشاعات الكاذبة والطعن في سيرته، منها المكذوب عليه، ومنها الحق المراد به الباطل، كنسبة الاستبداد إليه، وهذا يؤثر في نفس الباي ويحدث النفور بينهما، فتبرأ الوزير من ذلك،

واستصدر مكتوبا من الباي في تكذيب تلك الإشاعات ، والإعلان بالثقة بسياسته فلم يفد ذلك شيئا، وظهرت جريدة عربية تطبع خارج الإيالة وتوزع مجانا على أهل البلاد بغير طلب منهم، فكانت تتساقط عليهم كالمطر ليقرأوا ما فيها من الطعن في سيرة الوزير وسياسة الدولة. فصدر مكتوب من الباي الى قنصل فرانسا في التشكي من ذلك وطلب منعه، وهو مكتوب طويل لا فائدة في ذكره، لأنه يدل على غفلة عظيمة من الوزير، ولم أطلع على ما أجاب به القنصل عن ذلك المكتوب» لكن لا يبعد أن يكون جوابه أن الجرائد حرة في بلاده، يطعنون في سيرة أميرهم ووزرائه ولا قدرة للدولة على منعهم من ذلك، وأنه ليحزنه ما تنشره تلك الجريدة المسماة بالبصير(8) .

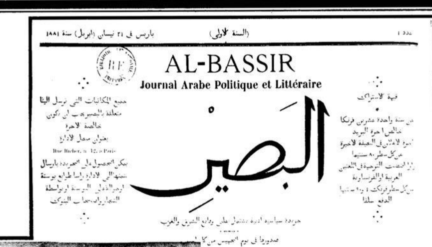
وفي غضون ذلك وقعت معاكسات من الوزير خير الدين لمصطفى بن اسماعيل محبوب الباي، وقد كان الوزير يواليه في أول الأمر إرضاء للباي، فطلب ولايته صاحب الطابع، ثم عامل الوطن القبلي، فظهر منه سوء السيرة مع الرعية وأضر بهم، فنهاه فلم ينته، حتى اضطر إلى تأخيره، فتنغص الباي من ذلك وبدأ التآمر بينه وبين وزيره، وتمادى مصطفى على التداخل في الأمور الادارية بكيفيات مخلة لم يمكن الوزير اسعافه عليها. وحيث ظهر هذا الشخص وتابعه علي بن الزاي (9) على مسرح السياسة، لزمنا التعريف بأحوالها (10) .

أصيبت البلاد بهذين الوغدين أعظم مصيبة، ثم حدثت نازلة ملخصها : إن مصطفى بن إسماعيل ادّعى بدين على أحد تجار اليهود يسمى يوسف بن عطار (11) ، قدره نحو سبعة ملايين، وطلب من الوزير خير الدين أن يحكم له فيها، فأحاله الوزير إلى مجلس ينظر في صحة الدعوى لأنه استراب الحجة وأنف من الحكم فيها. فغضب من ذلك الطالب والباي، وخاف المطلوب على نفسه فتحصن بدار قنصل الإنقليز فحماه وطلب تحقيق النازلة. وأرسى الامر إلى صلح ارتضاه الطالب وقدره مائة وعشرون ألف فرنك .

فكان على الباي أن يعذر وزيره في التبرىء من الحكم في النازلة، لكن الهوى يعمي ويصمي. وكثرت الوشايات بالوزير، وحفل لها الباي، فتارة يقولون له إن للوزير يدا سرية مع الدولة العثمانية ضد الباي، وتارة يقولون له ان مراد الوزير تسليم البلاد الى فرنسا، محتجين باعطاء منحة طريق الحديد. ولا أظن الوزير يبلغ به هواه الى هذا الحد ـ والله أعلم ـ كما استند الوشاة الى ما ينشر بجريدة البصير المذكورة من الطعن في إدارة خير الدين، ويقرأونها على الباي. ومن فصولها الانتقاد على الوزير الاستبداد بالتصرف، وهذا حق، الا انه أريد به الباطل، وقد تقدم السبب في احداث الجريدة المذكورة، وهو تقليل الثقة بالدولة، والسعي في ولاية من يتعجل الخراب على يديه. وفي ذلك سرّ لجماعة من رجال السياسة وأصحاب الأموال بفرانسا، لأن سوء الادارة يقلل الثقة بالدولة فتنحط أسعار رقاع دينها شيئا فشيئا بحسب الإشاعات الى أن تبلغ نهاية البخس، فيشتريها أصحاب الاموال بهذا الثمن .

وأصحاب السياسة تدبّر المكائد لإيجاد السبيل إلى الاستيلاء على البلاد، فإذا تمّ ذلك صارت مالية البلاد بيد الدولة الفرنساوية، وارتفعت اسعار رقاع دينها من خمسة وعشرين ، إلى ما يقرب من خمسمائة فرنك، كرقاع دين فرانسا، وقسم الربع على الجماعة كما سيأتي.

وكثر التشويش على الوزير في إدارته من جماعة مصطفى بن اسماعيل، والمعاكسة من الباي ليضطره إلى الاستعفاء، وكان في أثناء ذلك علي بن الزاي يتردد على الوزير محمد خزنه دار من قبل مصطفى بن



عدد ١ | (السنة الاولى) | باريس في ٢١ نيسان (ابريل) سنة ١٨٨١

AL-BASSIR

Journal Arabe Politique et Littéraire

البصير

جميع المكاتبات التي ترسل الينا متعلقة بالبصير يجب ان تكون خالصة الاجرة بعنوان محل الادارة

Rue Richer, n° 12, à Paris

يمكن الحصول على الجريدة بارسال ثمنها الى الادارة اما طوابع بوستة او حوالة على البوستة او بواسطة التجار واصحاب البنوك

قيمة الاشتراك

عن سنة واحدة عشرين فرنكا خالص اجرة البريد

اجرة الاعلان في الصحيفة الاخيرة عن كل سطر ٨٠ سنتيما

اما المقالات الترجمية في اللغتين العربية او الفرنساوية عن كل سطر فرنك ١ و ٥٠ سنتيما

الدفع سلفا

جريدة سياسية ادبية تشتمل على وقائع الشرق والغرب

صدورها في يوم الخميس من كل اسبوع

AL-BASSIR

Journal Arabe Politique et Littéraire

البصير

الأعداد الأولى من جريدة « البصير » أسست قبل الاحتلال بأيام لتخدم أهدافه في تونس

اسماعيل . وكنت أستقبح ما أراه من التعظيم والإجلال من هذا الوزير لهذا الوغد (12)، لأنه كان طبعه كثرة الصمت، والتلبس بشعار الوقار، والشراسة في معاملة الناس، والمغفلون يحسبون ذلك من الحكمة والدهاء، وما هو إلا تستر من القصور والجفاء.

وكان الوزير خير الدين يعده من أصدقائه ويحكي معه بعض أسراره، فاتفق أن بلغه عنه الظلم وأخذ الرشوة من بعض أهل الساحل، فتتبع ذلك سرا حتى ثبت عنده، فنسب ذلك لخليفته، ولامه وحذّره من العود لمثله، فحقد عليه لما رآه هضما لجانبه، وقد كان يتحذر من بلوغ خبر الرشوة للوزير، فإذا بعث إليه أحد في نازلة بخمسين مطر زيتا يجيبه بقوله : وبعد فقد وصل لنا خمسون مطرا زيتا مما لنا تحت يدكم والسلام .

وله في هذا الشأن فضل على غيره من العمال، لأنه إذا رأى من المظلوم كثرة التوجّع يكفّ عنه. الى غير ذلك ممّا هذا سبيله.

ولم يقصد خير الدين الضغط عليه، وإنما كانت قاعدته الأخذ على أيدي العمال لضعف حال الرعية وانصافهم . فلم يرق ذلك له، وانقلب عدوا للوزير، وتعصب لمصطفى بن اسماعيل (13)، وله في ذلك فائدة أخرى، وهي التزلف للباي .

وتتابعت المؤامرة بينه وبين علي بن الزاي، وتدبير المكائد لخير الدين والتشويش عليه، وهو لم يتفطن لذلك، بل كان يفاوضه فيما حلّ به من القلق من جراء دسائس مصطفى بن اسماعيل، حتى سئم من هذه الحالة. وتكلم مع الوزراء في أمر الإستعفاء من خطته، فأفهمه محمد خزنه دار بأنه إذا استعفى لا يقبل أحد الخطة بعده، وأنه لا يقبلها بعده ولو دقّت عظامه. فأخذ الوزير هذا الكلام على ظاهره وظن أنه إذا تهدد الباي باستعفاء من خطة الوزارة لا يجد من يقبله بعده، فيضطر إلى نهي مصطفى بن اسماعيل عن سيرته.

فخاطب الباي في شأن التشويش عليه بتلك الإشاعات الصادرة عن خاصته، وأن ذلك يقدح في المنصب ويعطل خدمة الدولة، وانه يلزم أحد الأمرين، إما الثقة به ونهي من يشاغبه ، أو ستعفاؤه من المنصب، فقال له الباي : أعد عليّ هذا الكلام غدا بمحضر الوزراء، ولما أعاده عليه وجده متهيئا لقبول استعفائه مع تيقنه لحقيقة الحال . قال له : أنت أبو أولاد، وقد تعبت في خطتك ، فاسترح بدارك. فخرج إلى بستانه قرب حلق الوادي، وكان ذلك في شهر رجب سنة 1294/ (جويلية، أوت 1877)

وتولى بعده الوزارة الكبرى محمد خزنه دار، وقد علم ذلك من قبل بأيام من جهة اتباع مصطفى بن اسماعيل. وكان أول عقاب لمحمد خزنه دار عن غدره أن أشار له الباي بأن ولايته وقتية، وأن مصطفى بن اسماعيل يباشر معه الخدمة تحت نظره، أي أنه هو المسؤول .

وولى مصطفى بن اسماعيل ما كان بيد هذا الوزير من الخطط، كوزارة البحر، وعمل الساحل. وقد علمت ان الدولة لم يبق لها في البحر إلا فابور واحد وبعض قوارب . فأيّ معنى لهذه الوزارة التي يتقاضى صاحبها من مال الدولة ستين ألفا كزميله بفرانسا، ورحم الله ابن شرف[14] حيث يقول :

ألقاب سلطنة في غير موضعها كالهرّ يحكي انتفاخا صولة الأسد

وخلا الجوّ لمصطفى بن اسماعيل، وطفق يعيث بالمصالح العمومية، والوزير في بيته في الوزارة لا يخرج منها قبل أن يخرج مصطفى بن اسماعيل من

1 ـ (الارشيف الوطني) ـ اضبارة 95 ـ صندوق 10 ـ خزانة 1 ـ وثيقة 6765 .

2 ـ (الأرشيف الوطني)ـ وثيقة رقم 6764

أنموذجان من الرسائل التي وجه بها مبعوث ابن اسماعيل إلى استانبول لمتابعة خير الدين والاساءة إليه، كتبت تزلفاً بما يرضي بأخبار زائفة ومبالغات.

بيته، وأحيانا يستبطؤه فيسأل هل خرج وزير البحر، فيقال له : أنه لا زال مشغولا مع السيد علي بن الزاي. كذا رأيته بعين رأسي.

أما خير الدين (15) فإنه لما رجع إلى بستانه وقع التضييق عليه ومنع الناس من مخالطته، ولو كانوا من أتباعه، وكثرت الإشاعات بالتنكيل عليه حتى خاف على حياته. فطلب الرخصة في السفر إلى أوربا للتداوي بالمياه المعدنية فلم يجب إلى ذلك، فازداد روعه وبقي في حيرة عظيمة. ولما بلغ ذلك مسامع قنصل فرانسا وقنصل انقلتيره ذهب كل بانفراده لمواجهة الباي، وقالا له ما محصله : إن تلك العادة القديمة مضى زمانها، وان دول أوربّا لا تسمح بالإستمرار عليها. وهذا خير الدين كان بالأمس وزيركم الأكبر، وقد خرج من خطته بشرف كسائر الوزراء بأوروبا، فما وجه التضييق عليه ومنعه من السفر، فهل هناك من يطالبه بحق؟ فلم يجد الباي لذلك جوابا مقنعا. غير أنه قال لقنصل فرانسا : إن الخلاف بينه وبين خير الدين سياسي، وأشار إلى موالاته وميله للدولة العثمانية لينفّر القنصل منه، لأن الباي يعلم أن فرانسا لا تحب تقرب الدولة التونسية للدولة العثمانية، فلم يلتفت القنصل لذلك لعلمه بحقائق الأمور، وأصرّ على كلامه، فلم يسع الباي إلا الإذن لخير الدين بالسفر. وظهر بعد ذلك ما يؤيد خوف خير الدين، وواقعة المظلومين رشيد (16) واسماعيل (17) لا زال الناس على ذكر منها. وقد أشار إلى ذلك قنصل فرانسا وقنصل الإنقليز كما رأيت آنفا.

وقد قال مصطفى بن اسماعيل انه غلط في عدم التعجيل بتكسير «كرائم» خير الدين ـ أي قتله خنقا ـ ثم عاد خير الدين من سفره، وأصحاب مصطفى بن اسماعيل لم ينفكوا من التشويش عليه. حتى ورد له الإذن من الدولة العثمانية بالسفر إلى الأستانة، فأراد الباي منعه من ذلك، فقال له قنصل الإنقليز وقنصل فرانسا، أن لا وجه لمنعه، وإنّ الأولى أن يأذن له بالسفر عن طيب نفسه، خير من أن يسافر كرها. فأذن له، فاستأذن خير الدين في تقبيل يد الباي قبل سفره على سبيل الوداع فلم يأذن له بذلك. فسافر في رمضان 1295/ (أوت ، سبتمبر 1878) فقوبل هناك بالإكرام والتبجيل، وبلغ ذلك لمصطفى بن اسماعيل فأرسل للأستانة رجلا يدعي معرفة السحر (18) ليسحر الترك وينفرهم من خير الدين، وأرسل غيره ممن لا خلاق لهم ليدسوا الدسائس ويتجسسوا عن أحواله مع أنه وليّ نعمتهم، فكانت نتيجة ذلك أن وليّ الصّدارة العظمى.

وإنما أراد السلطان عبد الحميد بذلك إبعاد رجال السياسة من الترك لئلا ينتقدوا عليه سياسته، وفيهم الرجال العظام الدهاة. فكان صنيعه هذا كصنيع بايات تونس الذين لا يولون الوزراء إلا من المماليك ليستحسنوا كل ما يراه سيدهم. وخير الدين قاصر في السياسة الأجنبية، والاستانة محل تلاعب سفراء الدول الأجنبية فيلزم أن يكون وزير الدولة عارفا بلعب الشطرنج السياسي، لا يتساهل في أدنى حركة، ظنّا منه أنها قليلة الجدوى. وإذا بالفرس قد وثب على قطعة مهمة وأخذها.

والله يهدي ولاة أمورنا للتي هي أقوم.

* حواشي النص

1) المخالطة والمجالسة، والتعبير منقول عن بيرم، انظر صفوة الاعتبار 49/2 .

2) هو أمير اللواء محمد العربي زروق (1823 ـ 1902) هاجر إثر الاحتلال يوم 18 جويلية 1981 واستقر آخر حياته بالمدينة المنورة وتوفي بها. انظر عن موقفه من معاهد الاحتلال : صفوة الاعتبار 136/3 .

3) هما الامير آلاي إسكندر، والقائمقام عمر بركات الذي أسندت له فيا بعد رئاسة جمعية الاوقاف في أول عهد الحماية بإشراف ناظر هو L. Machuel إثر تخلي الشيخ أحمد الورتاني . (انظر ح . لازاغلي : النزهة الخيرية في التواريخ الحالية ص 58 ـ سنة 1293 هـ).

4) هو الشيخ محمد بن مصطفى بن محمد بيرم ، ولادته في تونس (محرّم سنة 1256 هـ/ مارس 1840 م) أحد رجال الإصلاح والتنوير، آزر خير الدين في جهده الاصلاحي ، وتراس جمعية الأوقاف ، وأدار المطبعة الرسمية، وأسس المستشفى الصادقي، وهاجر إلى الاستانة حيث عرض على السلطان عبد الحميد رأيه في إصلاح الخلافة، ثم انتقل الى مصر فاستقر بالإسكندرية وأسس جريدة الاعلام، والمطبعة الاعلامية، التي نشرت بات الكتب، وتوفي بحلوان 25 ربيع 2 1207 هـ/ 1889/12/18 م .
انظر ترجمته بآخر الجزء الخامس من صفوة الاعتبار. جريدة الحاضرة 82/12/24 . فيليب دي طرازي : تاريخ الصحافة العربية 129/1 عن جرجي زيدان. فتحي القاسمي : الشيخ محمد بيرم الخامس حياته وفكره الإصلاحي (تونس في 1990 بيت الحكمة ـ قرطاج) .

5) الأصل في مصدر صرخ : صراخا وصريخا وهو الصوت الشديد، والصيحة الشديدة، ولا يكون على فعل (بسكون العين) لأنه فعل لازم. وقد شاع لدى كتاب القرن XIX استعمال هذا المصدر على غير قياس للتعبير عن طلقة المدفع .

6) تعرض محمد القروي هنا إلى موضوع خط الحديد «بون قالما» بتفصيل،وأطال الحديث الذي استفرغ فيه بعض وثائق خزانة الدولة؛ وقد استبعدنا هذا النص مكتفين بالإشارة إلى موضعه . وسينشر ضمن النصّ الكامل لاحقا .

7) Victor Villet ، مفتش مالي فرنسي، كلف بمهام في تركيا وتونس، حيث صدر أمر بتعيينه عضوا في الكومسيون المالي في جمادى الأولى سنة 1286 هـ/ . (ابن أبي الضياف : الإتحاف 141/6 ـ تونس 1989) Ganiage, Les origines du protectorat p. 606

8) يردد القروي في أوراقه دور جريدة «البصير» التي كانت ترسل مجانا، وتنشر الشائعات، وتبالغ في استغلال الاوضاع السياسية لتقويض نفوذ خير الدين، مما حمل الباي على التدخل لإيقاف الحملة على تونس وسياسة رجالها.
وقد اتضح أن هناك جريدة واحدة تحمل اسم «البصير» أصدرها من فرنسا اللبناني خليل غانم (1846 ـ 1903 م) الذي ربطته في هجرته إلى باريس صداقة وثيقة بقمبطا Gambetta ، فأصدر الجريدة بدعم متّصل منه لتأييد نفوذ فرنسا والدفاع عن مصالحها في إمارة تونس وتمهيد السبيل لإعلان الحماية عليها» (ف . دي طرازي : تاريخ الصحافة العربية 2 : 270،260).
وبمراجعة المجموعة الكاملة المحفوظة بالمكتبة الوطنية بباريس ظهر أن صدورها بدأ في أفريل 1881 قبل الاحتلال بشهر تقريبا، واستمرت بعد ذلك . وعليه فلا تكون جريدة «البصير» معاصرة لحكم خير الدين، ولم تتدخل في سياسته.
ويبدو أن أصل الموضوع هو ما يشير إليه بيرم (صفوة الاعتبار 2 : 84) عن خطة مصطفى خزندار للعودة الى الحكم، واعتماده على ابن إسماعيل ومن التف عليه وذلك بالقدح في التصرفات العامة وإشاعة ذلك في الصحف الاجنبية، ويبلغونها بذاتها أو بتعريبها للوالي بواسطة خاصته. وحيث كتب محمد القروي ما كتبه بعد انقضاء عهد على الاحداث، مما جعل الأزمنة متداخلة في ذهنه، لذلك ربط دور الصحافة الاوروبية المؤثرة المناوئة لخير الدين بما قامت به البصير بعد ذلك.

9) تذكر أخبار علي بن الزاي مقترنة بمصطفى بن إسماعيل، فقد تعرف عليه مبكرا وداخله في حياته الخاصة وكان من أدوات نفوذه ومؤامراته ، وتطور أمره في الحياة العامة فأصبح يؤدي مهمات لفائدة القنصل الفرنسي رستان، ويجمع له مواد أخبار الدولة والقصر، وقد أوقعته تصرفاته الخشنة في مشاكل، وانتهى أمره مع ابن إسماعيل إلى عداء شديد، يوضحه تلك الصفحات التي كتبها عنه بأمر رسمي. انظر : سيرة مصطفى بن إسماعيل، تحقيق د . رشاد الإمام (تونس 1981) بيرم : الصفوة 2 : 99، 110 ـ 112 .

10) أسقطنا من الأصل فقرة صغيرة أشرنا إليها في التقديم، لا فائدة من عرضها هنا .

11) تعرض محمد بيرم لقضية يوسف عطار في شيء من التفصيل، (صفوة الاعتبار 2 : 99) .

12) الإشارة غير واضحة وتلتبس، لإقحام إسم ابن الزاي قبله، والمقصود: تعظيم محمد خزنه دار لابن اسماعيل.

13) كذا في الاصل، وهو غير واضح، ولعلّ الصواب أنه يعني : مصطفى خزنه دار، فأخطأ في الكتابة ورسم الاسم الذي تركزت فيه مشاعر الكراهية وهو يحرّر هذا الفصل! وقد أشار بيرم إلى هذه الرابطة المتآمرة بين ابن إسماعيل وخزنه دار بقوله : «إن خزنه دار طمحت نفسه للرجوع إلى المنصب أو في الأقل مواجهة الوالي وإسقاط خير الدين عن الوزارة، واستعان على ذلك بأفراد من الأجانب وبأحد خاصة الوالي وهو الوزير مصطفى بن اسماعيل (صفوة الاعتبار 2 : 84).

14) شهرة هذه البيت أنه للحسن بن رشيق القيرواني ، أجاب به صديقه محمد شرف عندما دعاه للهجرة معه إلى الاندلس، في بيتين أولها :

مما يزهّدني في أرض أندلس ألقاب معتمد فيها ومعتضد

انظر ابن بسام : الذخيرة 134 ـ القسم الرابع ـ المجلّد 1 (القاهرة

1945) والديوان، جمع ع . ياغي 59 (بيروت د . ت) .

15) فصّل محمد بيرم هذه الظروف التي ألمت بخير الدين في فترته الأخيرة في صفوة الاعتبار 2 : 91 .

16) مملوك تركي، اهتم في شبابه بالعلوم العسكرية، وهو من أول من اعتنى بتعريب كتبها بتونس (إتحاف 8/148) .

وصل إلى رتبة أمير أمراء في دولة أحمد باي، وأرسله في سفارة إلى فرنسا، واختاره لإمارة الجيش الذي ناصر الدولة العثمانية في حرب القرم.

وفي ربيع الاول سنة 1282 كان من الذين حجبهم الباي عن الاتصال به فلازم داره حتى كانت حادثة محمد العادل باي (انظر الاتحاف 6 : 110) الذي تمرد واتجه إلى عروش خمير، وعندما أدركه أخوه علي باي مصابا بالحمّى استنطقه فذكر له أسماء من أغروه وساعدوه بالمال والسلاح. ومن بينهم «رشيد» . وعندما وصلت هذه الافادة الى تونس أمر الصادق باي بالقبض عليه، فداهمه الاعوان وقتل خنقا يوم الجمعة 6 جمادى الثانية سنة 1284 (4 أكتوبر 1867) ودفن بزاوية السيدة بركة بباب الجزيرة. (الإتحاف 8 : 148) ؛ وعن مشاركته في حرب القرم، تراجع يومياته : «الأخبار اليومية في سفرة العساكر التونسية» مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية ـ رقم 4555 .

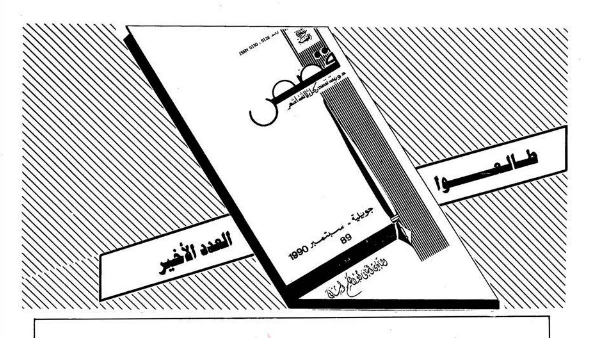
17) عرف باسم اسماعيل السنّي، مملوك رومي، رباه حسين باي، واختص بابنه محمد، الذي صاهره وائتمنه على مهماته وأسراره، وعينه في خطة «صاحب الطابع»، ثم على عمل جربة. وفي أيام الصادق باي تولى وكالة الرابطة، وعين في أعضاء مجلس الشورى.

نوّه ابن أبي الضياف باستقامته، إلا أنه أشار إلى مواهبه المحدودة وإدراكه المتوسط، وقال عنه أنه : «يروم الإلتحاق بالحذّاق، بلا حافر ولا ساق» وأنه «يكره القانون والمجالس بطبعه، لقصوره عن مدارك الافهام، والمرء عدو ما جهل» .

أتهم بمؤازرة العادل باي في خروجه على أخيه، فاستقدم وقتل خنقا من غير أن يستنطق أو يخبر بما اتهم به. وذلك يوم الجمعة 16 جمادى الثانية 1284 هـ/4 أكتوبر 1867 . ودفن مع صاحبه رشيد (الإتحاف 8 : 151 . وسيرة مصطفى بن إسماعيل ص 50 حاشية د . ر . الامام 40، ومصادرها في الأرشيف الوطني) .

18) يوجد بالأرشيف الوطني (أضبامة 95 صندوق 10 ـ الخزانة 1 ثلاث مراسلات من استانبول إلى مصطفى بن إسماعيل تتصل بهذه المهمة، تحمل الأرقام 6764 ـ 65، 66 ـ حررت سنة 1296 بخطوط مختلفة، رقعة ، ومغربي، كتبت لصاحبها وليست بخطه، وتحمل أسماء الحاج أبو القاسم التونسي، والحاج أبو القاسم الجريدي، وصالح بلحاج، ويبدو أنها أسماء مستعارة لمسمى واحد، يتضح من النصوص أنه طرقي مشعوذ ذهب إلى استانبول ليستطلع أخبار خير الدين وينفذ إلى المواقع الرسمية باسم الطرقية التي كان لها مفعولها ، ويسيء إلى الرجل، ويخدم صورة الباي ووزيره في إيالة تونس .

وقد نشر صور هذه الرسائل صديقنا الزميل د . رشاد الامام في آخر كتاب : سيرة مصطفى بن اسماعيل . الملاحق رقم 13، 14، 15 .


ISSN 0330 - 9126
قصص
دورية تصدر كل ثلاثة أشهر
طالعوا
العدد الأخير
جويلية - سبتمبر 1990
89

من نصوص خير الدين المجهولة :

مقـــالات صحفيـــة

تحقيق وتقديم حفناوي عمايرية*

نشر بمناسبة إحياء مائوية وفاة خير الدين ثلاث مقالات صحفية كتبها في شكل افتتاحيات لجريدة الرائد التونسي في ما بين 1876 و 1877 . وبما أن هذه المقالات صدرت غفلا من التوقيع فلم تنسب إلى صاحبها وظلت مجهولة المؤلف ولم تلق بالتالي العناية الأدنى بها. ولم يعرف القراء وخاصة من أبناء القرن العشرين أن لخير الدين إسهامات صحفية رغم أن بعض مؤرخي النهضة التونسية قد حام حول الموضوع، من ذلك ما ذكره محمد الفاضل بن عاشور معتمدا على بيرم الخامس في شأن افتتاحيات الرائد التونسي في عاميها السابع عشر والثامن عشر : «إن تلك المقالات كانت تصدر عن أفكار الوزير . وربما كان منها ما هو بتحريره أو مشاركته» [1] ومع ذلك لم تؤد هذه الاشارة إلى تطور المعرفة بخير الدين المفكر السياسي عما ضمنه في كتابه الفريد «أقوم المسالك» وقد ساد الاعتقاد بأن محاولاته النظرية توقفت أو كادت، وبذلك اقتصر المؤرخون لفترة توليه الوزارة الكبرى (1873 ـ 1877) على تعداد انجازاته العملية في التعليم والاقتصاد والادارة دون اهتداء الى كتاباته الصحفية النظرية والسياسية في آن . وتشكل هذه المقالات إضافة مهمة تعكس تطور ثقافته السياسية التي مكنته من تحليل الظرف العصيب الذي تمر به تونس والبلاد الاسلامية عموما وهي تتعرض إلى هجمات الامبرياليات الاوروبية الرامية إلى تقسيم الاقطار الشرقية إلى مناطق نفوذ بينها، بالاضافة إلى كفاءته في تحليل الظرف السياسي الدقيق تمكن خير الدين من استخلاص الشعار المناسب في الوقت الملائم لتعبئة الرأي العام وتنبيه النخب الحاكمة إلى ما يحف بها من مخاطر.

تشتمل هذه المقالات على مواضيع سياسية توجيهية وهي وإن كانت تخاطب الرأي العام الاسلامي على غرار أقوم المسالك فهي قابلة لقراءة تونسية مثل ما سنوضحه لاحقا. ونتناول في هذا التقديم جانبين اثنين الأول من طبيعة توثيقية تاريخية يتعلق بنسبة المقالات إلى خير الدين والثاني تحليلي يقدم المضمون السياسي والفكري في مجهوده الصحفي.

أ ـ نسبة المقالات إلى خير الدين

وهي ثلاث نعرضها حسب ترتيبها الزمني.

ـ المقالة الأولى بعنوان «المدار على الرجال» وهي افتتاحية الرائد التونسي العدد 30 من السنة 17 المؤرخ في يوم الاربعاء 26 رجب 1293 الموافق 16 أوت 1876. وتجدر الاشارة إلى أن هذا المقال صدر بعد أن راجت إشاعات مفادها رغبة الصادق باي في عزل خير الدين عن الوزارة الكبرى وتولية مصطفى بن اسماعيل مكانه. لم يطمئن خير الدين إلى التكذيب الرسمي للاشاعات والصادر بالجريدة بل تناول في هذا المقال الاخلاق السياسية ونوعية الرجال المنوط بهم تولي المسؤوليات الحكومية. وكان الوضع الدقيق الذي تمر به السلطنة العثمانية يوفر مادة كافية لتناول أكثر المواضيع السياسية خطورة.

تنسجم مقالة «المدار على الرجال» من حيث مضمونها مع تفكير خير الدين المميز ذي المرجعية الجامعة بين الاعتماد على التراث والتاريخ الاسلاميين والاستبصار بالأفكار والوقائع الاوروبية الحديثة. ويضاف إلى هذه الميزة التي يكاد ينفرد بها خير الدين بين رواد الاصلاح ما أورده محمد بيرم الخامس في صدد الحديث عن وزارة خير الدين عندما تطرق إلى ذكر الرائد التونسي وكيف انتظم أمر صدوره في عهده: «ثم الافادة فيه بأفكار الوزير في المسائل السياسية بما كان ينشر فيه من المقالات المرشدة الذي هو ضروري للحكومة في إيقاظها للأهالي والسكان وإرشادهم... من شحنه بالمقالات السياسية كمقالة المدار على الرجال»(2). فيؤكد صاحب صفوة الاعتبار نسبة المقالة إلى خير الدين مع اعتقادنا بأن هذا الأخير كان يستعين في صياغة مقالاته وفي توفير الشواهد من التراث الاسلامي ببعض الشيوخ المستنيرين المساندين له في الاصلاحات مثل محمد السنوسي وبيرم الخامس.

ـ المقالة الثانية وهي بعنوان «الدين النصيحة» صدرت في العدد 10 من السنة 18 في شهر مارس (1877) ونقلتها جريدة الجوائب الصادرة بالأستانة في عددها 851 مقدمة لها بقولها: «رأينا في الرائد التونسي المقالة الآتية تحت عنوان الدين النصيحة وبلغنا من أحد مكاتبينا في تونس أن محررها هو قدوة الأمراء الكرام وعمدة الوزراء الفخام الجهبذ العبقري الذي هو بكل مدح حري حضرة عطوفتلو خير الدين باشا المشهور بطول الباع في المسائل السياسية وسعة الاطلاع على الاحوال الادارية والنظامية، وها هي بمعانيها البديعة ومبانيها الرفيعة». فالجوائب صريحة في نسبة المقالة إلى خير الدين والمتأمل في النص يدرك العلاقة بينه وبين المصلح التونسي فالأسلوب يختلف عن أسلوب المقالات التي يوقعها محمد السنوسي محرر الرائد التونسي في هذه الفترة، فقد كان هذا الأخير يكثر من السجع والمحسنات البديعية جريا على أساليب الانشاء والترسل القديمة قبل نشأة أدب المقالة الحديثة بينما يتجنب خير الدين زخرفة الأسلوب لصالح توضيح المقاصد والغايات فهو رجل سياسة وليس أديبا.

ـ المقالة الثالثة بعنوان «حماية المحتمين» وهي افتتاحية الرائد التونسي العدد 20 من السنة 18 بتاريخ 30 ماي 1877. وهي تحث على التسامح والتبصر في معالجة وضع الاقليات وخاصة وضع الملل غير الاسلامية وذلك بهدف سياسي لكسب ود الدول الغربية أو على الاقل ملازمتها الحياد في الحرب الروسية التركية الجارية. وكان التيار المحافظ المتشكل من رجال الدين وخاصة أصحاب الطرق ومن رجال السياسة الرجعيين يغذون روح التعصب الديني لدى العامة بغرض الاجهاز على أول تجربة دستورية عثمانية سمحت ببعث حياة سياسية على شيء من التطور،

فقد تم صدور القانون الاساسي أي الدستور في موفى عام 1876 وجرت انتخابات نيابية وتأليف مجلس نيابي (المبعوثان) في مارس 1877. وقد عارض المحافظون دخول المسلمين للمجلس المذكور زاعمين أن في ذلك مسا ونيلا من الطبيعة الاسلامية لدولة الخلافة. ولم يكتف خير الدين بتوضيح المقاصد السياسية بل طلب من الشيخ أحمد بن الخوجة تزكية توجهاته دينيا فأصدر العالم الحنفي فتوى بجواز تولي غير المسلم وظائف معينة في دولة اسلامية وأجاز دخول نواب غير مسلمين للبرلمان العثماني.

وهذا المقال في أسلوبه وإحاطته علما بتقاليد الحياة السياسية وأعرافها بأوروبا ينم على أن صاحبه هو خير الدين وهو ما أكدته جريدة الجوائب أيضا وكان صاحبها أحمد فارس الشدياق وابنه سليم مساعده في التحرير مطلعين على مجريات الامور بتونس وقد أقاما بها مدة وظلا على علاقة ود ومنفعة بحكومتها حتى الاحتلال الفرنسي لتونس. نقلت الجوائب هذا المقال مثلما نقلت أكثر افتتاحيات الرائد التونسي الصادرة في الاشهر الاولى من عام 1877 مضيفة إليه التعليق التالي: «نشرت في الرائد التونسي هذه المقالة الآتية وقد بلغنا من أحد معارفنا الكرام فيها أن منشئها الجهبذ النحرير الشهير حضرة عطو فتلو خير الدين كبير الوزراء» (3).

ب ـ توجّه خير الدين السياسي في مقالاته

لقد كانت جريدة الرائد التونسي وسيلة لتبليغ رأي خير الدين في المسائل السياسية المحلية والدولية. فإذا صح أننا لا نفهم تفكير خير الدين الاصلاحي إلا بقراءة «أقوم المسالك» الذي ضمنه برنامجه أو استراتيجيته لنهضة العالم الاسلامي فإنه يمكن القول بأنه يتعذر فهم خططه العملية ومواقفه في السبعينات بدون الرجوع إلى الرائد التونسي وخاصة فيما يتعلق بفترة توليه الوزارة الكبرى. بالفعل صارت الجريدة التونسية جريدة رأي ذات اتجاه اصلاحي واضح تعبر عنه في الافتتاحيات. وكانت السياسة العثمانية محور اهتمامها الرئيسي لاسيما في فترة صعود مدحت باشا تخت الصدارة العظمى، وقد كانت تحف به مخاطر شبيهة بالتي كانت تتربص بخير الدين فكان دعم التجربة الاصلاحية ومناوأة المحافظين قاسما مشتركا بينهما. وبعد عزل مدحت باشا الذي لم يستمر في منصبه أكثر من شهرين رددت الصحف الاوروبية إشاعات مؤداها تغيير وزاري آخر في الدولة العثمانية، وكان خير الدين يأمل في أن تراجع الدولة العلية موقفها من عزل مدحت باشا أو على الاقل أن توقف اجراءات العزل المسلطة على العناصر الاصلاحية فكتب: «إن العزل والنصب لا يحمد في كل وقت وفي كل متوظف لاسيما عند حلول المشاكل التي لا يقوى على حلها إلا أفراد معدودون في كل زمان» ويضرب على ذلك مثالا من التاريخ الاسلامي باخفاء عبيدة ابن الجراح رسالة عمر ابن الخطاب في عزل خالد بن الوليد حتى تم فتح الشام. وينوه بدور التجارب في تكوين الرجل السياسي وفي صنع الرجال عامة. وكان في كلامه على شؤون السلطنة العثمانية يمس الأوضاع التونسية حيث لا تخضع تولية المناصب السياسية للكفاءة بل يكفي الولاء والتملق لوصول غير الأكفاء إلى الوظائف الخطيرة مثل مصطفى بن اسماعيل الذي بدأ نجمه يصعد بدون مؤهلات فكرية أو سياسية. كتب خير الدين في مقالة «الدين النصيحة»: «الخطر أشد والأمر أعظم إذا أسند الامر لغير أهله وقلدت الوزارة لمن لا يستحقها» ثم يسدي نصائحه للسلطان ومن ورائه محمد الصادق باي: «أنه إذا اختار حزبا لدولته... واتحد معهم ظاهرا

وباطننا كما تقتضيه المصلحة فليتنبه لما يلقيه إليه اعداؤهم المغرضون من النصائح المزخرفة التي ظاهرها لسلطانهم وباطنها لشيطانهم، لاسيما في الدول القانونية فإن اجراء المصالح على ما تقتضيه القوانين لا يسوغ إلا لمن كان من حزبها، إذ لا يؤتمن عليها من لا ينقاد إليها. فإذن لا يجوز للملك أن يتخذ بطانة من دونهم» ويستعين خير الدين بثقافته السياسية وخبرته بالسياسة الاوروبية فيضرب مثلا على تداول السلطة في مملكة بريطانيا بين حزبين فيطلب الاعتبار بما عليه «العادة الجارية في الامة الانقليزية... فان لهم حزبين عظيمين أحدهما يسمى الطوري (المحافظون) والآخر ويتش (الاحرار) لا تخرج إدارة المملكة من يد أحد الحزبين، والحزبان متفقان على حفظ أصول قوانين المملكة ولا فرق بينهما الا في جزئيات سياسية يسيرة فإذا فاز أحد الحزبين تبعته جميع الوظائف ليكون سائر المتوظفين متحدين حتى خاصة الملكة وبطانتها يكونان من حزبهم حفظا لأسرارهم. ولاشك ان فائدة هذا الاتحاد عائدة على الملك وبلاده اللذين لا يتبدلان»(4).

هذا التحليل موجه للسلطان العثماني عبد الحميد الذي أزاح مدحت باشا ونفاه الى الخارج مبقيا على العمل بالدستور في البداية أي انه أراد التمويه أمام الرأي العام الاجنبي بالابقاء على الدستور ولكنه في نفس الوقت اعتمد على وزراء يعادون تطبيقه وكان الامر ينطبق على الوضع بتونس السائر نحو إزاحة خير الدين وتعويضه بمصطفى بن اسماعيل دون مراعاة لمصلحة البلاد وسكانها «فالمطلوب من الملوك معرفة الرجال النجباء في كل عمل أو صناعة أو إدارة وإذا عرفوهم أوكلوا كل وظيفة إلى صالح أهلها»(5). هذا ما جاء في افتتاحية بعنوان «اصطناع الرجال» حيث كان الكلام صريحا دون مواربة: «على الملك أن يتخير الرجال ذوي الخصال والمؤهلات ويجعل منهم بطانته التي يعتمدها في السر والعلانية ولا شيء أضر على الملوك من معاشرة سخيف أو مخاطبة وضيع».

وبالجملة كانت مقالات خير الدين أو الصادرة بتوجيهاته تنقل بواسطة الجوائب وهي الجريدة العربية الاسلامية الأوسع انتشارا وقد اعطت فكرة واضحة عن المصلح التونسي وعن تعلقه بسلامة السلطنة العثمانية وقدمته إلى قرائها وعرفت به لدى النخبة العثمانية وهذا ما يسرّ أمر نقلته إلى الاستانة وتوليه أرفع المناصب بها. وتمثل الكتابات الصحفية مرحلة في فكر ومواقف خير الدين اقترب فيها أكثر من الدولة العثمانية والنخبة الاصلاحية فيها دون ان يعدل جوهريا في آرائه السابقة التي بسطها في أقوم المسالك.

المدار على الرجال (*) 1

إن الله تعالى لما شرع الشرائع وخاطب المكلفين بها بكتبه المنزلة على رسله أناط اجراء ما في كل أمة بقسم منها ليحافظوا عليها فدل هذا التكليف على سجية في أصل التكوين للبشر وهو أن الوازع النفساني وحده غير كاف في الجري على مقتضى التشريعات سواء كانت سماوية أو عقلية ولهذا أناط شرعنا القويم امضاء الشريعة بأولي الأمر والنهي من الأمة وجعل اعمالهم في أنفسهم منضبطة بقواعد وأصول مدارها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجعل الاحتساب على هؤلاء في أعمالهم لجميع الامة غير ان المباشرين له هم أهل الحل والعقد على ما هو مبسوط في كتب الشريعة فهاته الأصول وان كانت مقررة معلومة لكنها متوقفة على قيام كل من أنيط بعهدته شيء منها بما كلف به فلزم حينئذ اعتبار الرجال المناط ذلك بهم إذ ليس كل رجل اتصف بصفات أهل الحل والعقد قادرا على

الوفاء بما هو المطلوب منه وبيانه ان الرجال (أعني الافراد الكاملين الذين ينصرف إليهم اللفظ عند الانطلاق على ما هو معهود في كتب البيان) ينقسمون إلى ثلاثة أقسام الاول القادر على عمل الفكر وعلى اجرائه في الخارج الثاني القادر على عمل الفكر فقط ويعجز عن الاجراء في الخارج الثالث القادر على اجراء افكار غيره أما افكاره فقاصرة عن التدبير بقي من الصور العقلية قسم رابع وهو مقابل الاول اعني العاجز عن الفكر والأجراء معا فهذا لم نذكره لانه لا يدخل في تعريف الرجال بالمعنى الذي ذكرناه ولا أشكال ان القسم الاول له التقدم على القسمين الباقين وهما يليانه لتوقف كل منهما على الآخر أعني ان الديانة والأمانة تلجىء صاحب الرأي أن يسلم العمل لصاحب الأجراء كما ان صاحب الاجراء يسلم تدبير عمله لصاحب الرأي فظهر بهذا ان ملاك الامر كله هو اتحاد التدبير مع العمل وان رقم الافكار في القرطاس لا يغني عن الحق شيئا وانما المدار على الرجال العاملين فبثاقب تدبيرهم يكشفون وينتبهون لمحلات الادواء التي هي منشا الاخطار فيهيئون لها من الاصلاحات ما تندفع به اضرارها ويقودون رؤوس الامة الى الانقياد لتلك الاصلاحات عن خلوص طوية وصدق نية اذ مثابة أولئك الرجال بالنسبة للمملكة مثابة الروح الانساني من الجسد فإذا افصح الروح عما ألم بجسده من الامراض للطبيب الذي هو في موضوعنا رؤوس الامة اهتدى هذا الطبيب للدواء وصادف المحز بخلاف ما إذا زوّر المريض على الطبيب فانه يصيره يخبط خبط عشواء وحينئذ عوض ان يكون دواؤه نافعا يكون مهلكا ويتضح هذا المعنى بما وقع في مجلس الامة بالاستانة العلية على ما ذكرناه في العدد السابق ويزيده وضوحا ما ورد بالصحيفة الرسمية لمدينة تريستا من ممالك النمسا المؤرخة في 2 اغشت مما صدر من رجال الدولة العلية الآن من زيادة البيان والتوضيح والافصاح عن حقائق الامور في كل من جهتي الاختلالات والاصلاحات التي تفاوض فيها المجلس المشار إليه حتى كشف الحال ان الدرجة التي بلغ إليها أولئك الرجال لم تصل الى نيلها إلا افراد من رجال الدول المتمدنة المتمتعة بالحرية منذ قرون فان المجلس بعد ان انعقد تحت رئاسة الصدر الأعظم للمفاوضة في الاصلاحات المزمع عليها وتأخر الاشتغال بها بسبب الحرب القائمة افتتحه ذلك الصدر بالقائه على أهل المجلس حكاية صورة الحال بما يتضح به ان الحالة الراهنة كئيبة للغاية وانه لم يكترث بما في كلامه من الامور المكدرة في حق همة البلاد وأفصح بأن البلاد على شفا خطر عظيم وذكر نازلة تحجير دولة النمسا دخول السفن العثمانية لمرسى كليك وبغض كثيرين من أهالي السلطنة العثمانية غير المسلمين للدولة ونازلة الحرب الواقعة الآن وعدم اكتراث الدول الاوروباوية بعسر الدولة الحالي بل وربما فرحوا له وذكر أيضا الاضطراب الموجود في الاحوال المالية والحاصل انه لم يترك ذكر شيء من الاحوال التي مآلها الايقاع بالسلطنة واستنتج من ذلك كله انه تأكد لزوم تبديل كيفية تصرف الدولة الموجود الآن تبديلا كليا دفعا للاهوال المفجعة وان هذا التبديل يلزم اجراؤه من غير أدنى تعطيل واجراؤه اليوم احسن من اجرائه غدا ان كان ذلك ممكنا إذ يجب علينا ان ننتقل لحالة جديدة ولابد. هكذا قال حضرة الصدر الأعظم وأظهر نفسه في هاته النازلة بهيئة جديدة مستغربا وجودها في تلك البلاد بأن ترك سيرة الوزراء المتقدمين عليه من المماطلة والاهمال وأظهر ان في عزمه انقاذ بلاده من حالها ولو بعظيم تكلف ولذلك استحلف اهل المجلس بمحبتهم للوطن ان يعينوه على هاته المصلحة التي من شأنها احياء بلادهم ولو كانت صعبة جدا ثم كلف جنابه

سيادة مدحت باشا رئيس مجلس الشورى ان يشرح لاهل المجلس الاصول التي تضمنتها لائحة القانون التي كلفته الوزارة بتصويرها فقام مدحت باشا بالمجلس خطيبا وتكلم بفصاحة سحبانية وبغاية البيان والتبيان وكشف عن الاسرار المفسدة لكيفية الادارة الحالية وعن جميع ما هناك من الاخطار في إيداع التصرف المطلق الاستبدادي بيد الأمير إذ ذلك هو أساس جميع تلك الامور الجورية التي أوصلت البلاد لهاته المهلكة العظيمة وتشدد في بيان لزوم تمكين الاهالي من حريتهم حتى تكون لهم يد في ادارة مصالح بلادهم وفيها قال ان السلطنة العثمانية أمكنها ان تغر بنفسها وان تغر غيرها مدة من الزمان ولكن تحت هذا الاطمئنان الظاهري تراكمت غلطاتها حتى أسرعت في انحطاطها وهيأت لنفسها طريق الذل والخراب ورأى المذكور ان لا ملجأ للبلاد إلا التراتيب القانونية ان وقع اجراؤها بحكمة ووقعت لدى الجميع موقع الاستحسان بصدق ونية سالمة وبذلك تتمكن البلاد من النشاط اللازم لتنجي نفسها من الاخطار الحالية والظاهر ان لفظ التراتيب القانونية الذي صرح به جناب رئيس مجلس الشورى ثقل سماعه لدى البعض من أهل المجلس حتى انه قبل ان ينتهي جناب مدحت باشا من كلامه سأل أحد الحاضرين هل ان المصلحة التي حملت الدول الاجنبية على إعانة الدولة العثمانية في حرب القريم زالت الآن ولماذا تلك الدول أظهرت عدم الاكتراث الآن بالمشاق الحالة بالسلطنة في هذا الحال فانتهز الصدر الأعظم الجواب على هذا السؤال بنفسه وكان جوابه بوجه قاطع لا يمكن رده ويلزم ذكره هنا فقال جنابه ان في مدة حرب القريم كنا وعدنا باننا نحسن احوالنا وننتظم على شكل دولة أوروباوية حسنة الانتظام (يعني بسلوكها على نهج العدل والتمدن والسيرة المرضية الجارية على ما لا يخالف الديانة) فكان ذلك هو الغرض الذي قصدته الدول الاجنبية ولأجله هرقت دم ألوف من أولادها وصرفت آلاف الملايين في المدافعة عنا ولكن ماذا فعلنا نحن في مدة العشرين سنة المذكورة في مقابلة احسان تلك الدول معنا لنحصل على الرتبة التي هيأوها لنا بينهم (أي لتبقى الدولة محترمة وتتداخل في السياسات العامة كسائر الدول العظام في نفوذ الكلمة) فها إنا سنعرفكم بسيرتنا في تلك السنين فإننا بذلنا غاية جهدنا في البقاء على ما كنا عليه من الخلل في السيرة وعدم الانتظام وزيادة على ذلك فاننا حملنا تلك الدول على ان تقرضنا مائتي مليون ليرة (أي خمسة آلاف مليون فرنك) صرفناها فيما لا يعني والآن اجبناهم بأن ليس في حالنا ان نرجع لهم لا الفائدة ولا رأس المال فهذا هو السبب الذي ألزم دول أوروبا ان تتخلى عنا ولكن لعله يتيسر لنا ان نستجلب محبة تلك الدول مرة أخرى ان اتخذنا طريقة جديدة مستحسنة بغاية الصدق ومن غير اعوجاج ثم بعد ذلك نهض احد العلماء من الحاضرين وقال اني بمقتضى رأيي أرى ان الشريعة الاسلامية لا تنافي التراتيب القانونية وقال بعده (ضيابك) وهو أحد الاعيان الذين أحوجهم الحال لمهاجرة بلادهم بسبب آرائهم السياسية. انه زيادة على كون الشريعة لا تنافي ذلك فان أصولها وقواعدها تحض على التمسك بوسائل حفظ البيضة لاسيما الشورى التي هي ملاك الامر ثم قال احمد توفيق افندي الذي كان سفير الدولة سابقا وتولى أيضا احدى الوزارات. اطلب ان يعد من الخائنين كل من يتعرض بالقول أو بالفعل لما ظهر الآن انه ضروري لنجاة بلادنا في الحال وفي الاستقبال واستحسن ذلك جميع الحاضرين ثم بعد ذلك قرر سيادة مدحت باشا خلاصة ما وقع بالجلسة المذكورة واخبر بان لائحة القانون ستطبع وتوزع منها نسخ على الحاضرين ليتأمل منها كل واحد بانفراده

لتقع المباحثة والمفاوضة فيها بالجلسة الآتية.

فلعمري ان هذا الكلام الحر الصادر عن نصح صادق وحرارة فواد بالغيرة عن الوطن طافح من هؤلاء الرجال الذين أجهدتهم الحمية عن الدين والوطن حتى كشفوا للحاضرين دسائس الامور وتلاشت في انظارهم الزخارف الفارغة المصادمة للتصريح بحقائق ما عليه بلادهم وما يلزمها من التدارك لجدير ان يلاحظ بعين الاستبصار وتتنبه له المسلمون في سائر الاقطار اما كلام ضيابك فلله أبوه ما أصدق قوله فأي مانع من الشريعة يقتضي ان لا تحتسب الامة على أمورها وإدارة مصالحها وقد قدمنا ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أساس اجراء الشريعة وان مباشرة الاحتساب عليه هي لاهل الحل والعقد فإذا اتفقت الامة على تعيين افراد منها متصفين بصفات الكمال من الامانة والمعارف والحزم والعزم وقدموهم وكلاء عليهم في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والاحتساب على من يباشر اجراءه كيف يقال ان شيئا من فروع الشريعة ينافيه فضلا عن أصولها بل الحق ان يقال ان الشريعة آمرة به طافحة كتبها بالعمل على مقتضاه اذ لا خلاف في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وانه واجب كفائي على كل من له قدرة عليه فإذا بقي الامر على ما هو عليه الآن نجد كل فرد يقول اني لم تتوفر في شروطه فبقي الواجب مهملا ولاشك ان قصد الشارع من التشريع هو العمل بمقتضاه لا مجرد العلم بالحكم فتعين إذن ذلك الوجه الوحيد الذي به يمكن العمل وتنفذ به كلمة الآمر بالمعروف حتى يصير الواجب في حقه عينيا لانحصار الشروط فيه وبذلك نؤمل من فضل الله تعالى الحصول على صلاح مركز الخلافة الاسلامية وسلامتها من الاخطار الناشئة عن سوء التصرف السابق وان نستمر على العز والسعادة الدائمة وما حصل هذا إلا بالرجال فعلى عموم الامة ان تلاحظ هذا الاصل بعين الاعتبار وتحافظ على التمسك برجالها في سائر الاعصار والامصار.

(*) افتتاحية الرائد التونسي ـ العدد 30 من عام 17 ـ المؤرخ في يوم الاربعاء 26 رجب 1293 الموافق 16 أوت 1876.

الدين النصيحة (*) 2

قد كانت صحف الاخبار بأوروبا أشاعت ان مراد الحضرة السلطانية دام عزها وتأييدها ونصرها وتسديدها تبديل وزرائها علاوة على التبديل السابق الذي طالما خاضت تلك الصحف في أخباره واستكشاف خفيات أسراره ثم ان الاخبار الاخيرة الواردة من الاستانة إلى أوروبا لم تثبت هذا التبديل ولله الحمد فإذن لا يخلو الحال اما ان يكون ما أشاعته تلك الصحف هو من الأراجيف المرجفون بها قصدوا ان ينسب إلى الدولة العلية رجوعها إلى ما كانت عليه قبل الانقلاب الجديد وتأسيس القانون الاساسي والقصد من ذلك هو نزع الامنية والوثوق من صدور الامة العثمانية باجراء ذلك القانون لما هو معلوم من ان اجراءه انما يكون بيد رجال قادرين على اجرائه تعرف لهم الدول العظام ذلك وتعد ولايتهم وبقاءهم في الولاية كالضمان المعطى من الدولة في اجراء مواعيدها كما أشار إليه معتمد الدولة الانكليزية في محاورته مع الصدر السابق «هل لك وثوق ببقائك في الصدارة» فإذا ابعد أولئك الرجال زالت الامنية وعاد الحال كما كان أو ان الحضرة السلطانية خلد الله ملكها ولا بدد سلكها ارتات ان الصواب في خلاف ذلك التبديل

فعدلت عن رأيها الاول ومهما يكن من شيء فإنا نحمد الله على وقوف هذا البحران فان العزل والنصب لا يحمدان في كل وقت وفي كل متوظف لاسيما عند حلول المشاكل التي لا يقوى على حلها الا افراد معدودون في كل زمان وناهيك بما فعله أمين هذه الامة أبو عبيدة عامر بن الجراح رضي الله عنه حين ورد عليه كتاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ولايته أميرا على جيش الشام عوض سيف الله وسيف رسوله خالد بن الوليد رضي الله عنه وكان وروده له والمسلمون مواقفون عدوهم في اليرموك فأبى أن يغمد ذلك السيف وكتم الكتاب حتى انقضى أمر اليرموك وساروا الى الاردن وفتحوا دمشق واطمأنت الحال فأظهر أبو عبيدة يومئذ الكتاب ونفذ امر أمير المؤمنين ولم يتثلم ذلك السيف بل ازداد مضاء. ولما بلغ عمر ما فعله أبو عبيدة رضي الله عنهما لم ينكره عليه ولما علم بذلك الصحابة عذل الفتى المخزومي عمر على ما فعله حيث لم يهتد الى غور سياسته فقام عمر رضي الله عنه خطيبا على المنبر وبين للناس علنا سياسته التي اقتضت هذا الاستبدال حتى اقنع ذلك المخزومي فانظر حرسك الله الى ما في هذه السياسة المتينة من وجوه المصالح هذا عند اقتضاء الحال له احيانا اما اذا جعل ديدنا واتبعت الدولة رجالها بعضهم بعضا بالعزل فهو الخرق الذي لا يرقع والضرر الذي لا يرفع اذ من المعلوم ان نجاح الامة أيا كانت انما هو في تسليم ادارتها بيد أناس عارفين بالسياسة قادرين على اجرائها كما أسلفناه وانتخاب أولئك الرجال منوط بكمال معرفة الملك برجال دولته واختلاف سياساتهم وأحزابهم فينتخب منهم حزبا متحد الرأي للمناصب الجليلة كالوزارة ونحوها على ما سنشير إليه فإذا قلدهم تلك المناصب فقد أوجب على نفسه أن يتحد معهم سرا وعلانية وان لا يتساهل في عزلهم بدون سبب معتبر بيّن حتى لا يكون كالتي نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا فيلحق الضرر بنفسه وبمملكته وبيانه ان الوزير أيا كان لا غنى له في اعماله عن بدايات وتجارب وتعرف لسير اعوانه الذين بهم يدير رحى السياسة وذلك يستدعي زمانا متسعا فإذا كانت وزارته كما قيل ما سلم حتى ودع وما هطل حتى قلع فلاشك انه ينفصل عن الخطة وهو يجهلها وهكذا ننقل الكلام الى من بعده فمتى يستتب العمل وينتفع الملك بمعارف رجاله كلالا استتاب ولا نفع بل زد إلى ذلك ما يتبعه مما هو أعظم ضررا على الملوك وهو فساد قلوب الرجال وضعف آمالهم فانهم اذا صرفوا أطيب اعمارهم فيما هو المطلوب منهم للملك بحزم وصدق ولم يكافوا على ذلك بحفظ حقوقهم فسدت بواطنهم لا محالة شأن الطبيعة البشرية كما ان من شأنها ان لا ترضى بنسبة النقص إليها أو ترمي بالعجز قبل اتمام اعمالها والفراغ من تجاربها هذا اذا كان المدال منه والمدال إليه من أهل الكمال. والخطر أشد والامر اعظم اذا وسد الامر لغير اهله وقلدت الوزارة لمن لا يستحقها قال الحكيم بزرجمهر لما سئل عن سبب اضطراب مملكة الفرس بعد استقامتها المدة الطويلة ان ذلك من تساهل الملوك في الاستعانة على عظائم الامور بصغار العمال» ثم لا ننسى الامر الوحيد الذي يجب تنبه السلطان له وهو انه اذا اختار حزبا لدولته كما أسلفناه واتحد معهم ظاهرا وباطنا كما تقتضيه المصلحة فليتنبه لما يلقيه إليه اعداؤه المغرضون من النصائح المزخرفة التي ظاهرها لسلطانهم وباطنها لشيطانهم لاسيما في الدول القانونية فان اجراء المصالح على ما تقتضيه القوانين لا يسوغ الا لمن كان من حزبها اذ لا يؤتمن عليها من لا ينقاد إليها فإذن لا يسوغ للملك ان يتخذ بطانة من دونهم لا يألونهم خبالا وشاهده العادة الجارية في الامة الانكليزية والحكمة ضالة المؤمن يأخذها أين وجدها فان لهم

حزبين عظيمين احدهما يسمى طوري والآخر ويتش لا تخرج ادارة المملكة من يد أحد الحزبين والحزبان متفقان على حفظ أصول قوانين المملكة ولا فرق بينهما الا في جزئيات سياسية يسيرة ومع هذا اذا اديل أحدهما من الآخر تبعته جميع الوظائف ليكون سائر المتوظفين متحدي الرأي حتى خاصة الملكة وبطانتها يكونون من حزبهم حفظا لاسرارهم ولاشك ان فائدة هذا الاتحاد عائدة على الملك وبلاده اللذين لا يتبدلان وغاية ما يلزم الوزراء عند عدم النجاح في الادارة تسليم الخطة فإذن لا مساغ لانقياد الملوك لرأي الاضداد من حاشيتهم وبطانتهم بل يجب عليهم زيادة على التيقظ لدسائسهم ان يفحصوا عن تتبع انبائهم لكي يثبت عندهم خيانتهم فيزجرونهم ويعاقبونهم ردعا لهم ولامثالهم حتى لا يقترفوا جرما هو اعظم جرم وهو خيانة المملكة وملكها لمجرّد الميل للهوى أو لحب الاستيلاء على المناصب بدون اهلية لها ولذلك كان غير سائغ للملوك ان يخلطوا الاضداد في التصرف حتى تتعطل المصالح وتغتنم اعداء المملكة الفرصة. ومن علم بها اسلفناه ما هو من واجبات الملك ظهر له ان القيام بإجراء تلك الواجبات من أصعب الامور فمن قام بها حق القيام كان من اشهر رجال العالم ولذلك قال نابليون الاول حين رجوعه من حرب الروسيا مفلول الجيش وقد مات اكثره حتى انه لم يبق معه من اربعمائة ألف إلا عشرون الفا بلا زاد ولا كراع ولا سلاح والثلوج متراكمة عليهم والعدو قد كبسهم من ورائهم والاودية من أمامهم «لولا معرفتي بما في الرئاسة الملكية من الصعوبة العظيمة لقلت ان رئاسة جيش منكسر كهذا هي أصعب الرئاسات» وأصعب وظائف الملك معرفة الرجال وتنزيلهم في منازلهم فقد كان لويز الرابع عشر سلطان فرانسا سلم حفيده وارث ملكه الى حكيم مشهور يسمى بوسوي لبربيه تربية سياسية فالف له كتابا في خلاصة تاريخ الدنيا ليطلع به التلميذ على جميع ما يؤول إلى التربية من أسباب سعادة الممالك وشقاوتها والرجال الذين تسببوا في ذلك ليقيس الشاهد على الغائب فنفر التلميذ يوما وقال له ان أبي سلمني اليك لتربيتي تربية سلطان فرانسا لا تربية مؤرخ فقال له الحكيم وما هي تربية سلطان فرانسا فأجاب التلميذ (متمسكا بالالقاب الظاهرية لسلطان فرانسا) ان سلطان فرانسا هو رئيس جيوشها البرية والبحرية ورئيس إدارة المملكة فعلمني العلوم المناسبة لهذه الخطط فقال له الحكيم لا معرفة لي بهاته العلوم ولا اعرف احدا يعلمها كلها ولا السلاطين وغاية ما نعلم مما يلزم الملوك هو المعارف الموصلة الى معرفة الرجال وتنزيلهم في منازلهم وهو العلم الذي أدونه لك وألقيه عليك.

(*) [2] الرائد التونسي ـ العدد 10 من السنة 18 في شهر مارس 1877 ونقلتها الجوائب في العدد 851.

حماية المحتمين (*) [3]

من القواعد المسلمة المستوي في معرفتها كل من له استطلاع على احكام الشريعة ان درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة وتلحق بها قاعدة ارتكاب أخف الضررين لأن الاشد ضررا مفسدته أشد فتستدفع وقد كان ﷺ عمل بذلك في كثير من الوقائع ومنها صلح الحديبية وعند أبي غزة الشاعر وغير ذلك مما فيه الكفاية في الدليل ومعرفته لا تخفى على من مارس كتب الحديث والسير ومما ينبني على ذلك في الاحوال الحاضرة هو الوجوب على كافة المسلمين من سكان الممالك العثمانية ان يحافظوا على عهد المعاهدين بكل

الاستطاعة حتى تكون الوجهة متفرغة للروسية وحدها فان الامة إذا كانت فقدت الآن إعانة الدول التي قامت بنصرتهـا في حـرب القريم فـلا أقـل من أن تعمـل جهدها في ان لا تكون تلك الدول ظهيرا عليها عوضا عن ان تكون ظهيرا لها سيما والشرع القويم يحث على ذلك بافصح الدلائل ففي صحيح البخاري عن النبيء ﷺ من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة الحديث، بـل ان المطلوب هو جلب مودة هؤلاء وتأليفهم فقد قـال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا إليهم الآيـة ولاشك ان الدول الأخرى قد بقوا على الحيادة فمبرة رعـايـاهم القـائمين بين الامة مما يجلب ميلهم إليهـا واعترافهم بانصافها وتحققهم أن ما تتعلل به الـروسية من الهذيان الـذي تتستر بـه للتـوصـل الى مقـاصـدهـا المضرة بالدول أيضا فلربما لا تعدم الامة بسلوكها ذلك الطريق ظهيرا من الدول يشترك معها عن قـريب سيما وقد رأينا من حرية افراد الاجناس الأجانب وحميتهم من بادر للدخول في الذب عن حقـوق الـدولـة العليـة وانصافها كاهل المجر والبلونيين والانكليزيين وغيرهم فلتحقق لهم الامة أملهم وتظهـر لهم امتثـالهـا للعمـل بشرعها حتى تكـون لهـا الحجـة عنـد الله وعنـد سـائـر الخلق في هذا الوقت وفيـما يستقبـل بـأنها محافظة على الحد المطلوب فلا تسلم نفسهـا ولا تظلم غيرهـا هـذا كله بالنسبة لرعايا الدول الحائدة أما بـالنسبـة لـرعـايـا الروسية الباقين بالممالك المحروسة فإنهم لما بقـوا فيهـا فقد دخلوا في عهد حمايـة شرعهـا على انهم صـاروا في وقت المحاربـة في عهـد دولـة ذات ذمـة وهي المـانيـا ليجري في حقهم ما يجري في حق الالمـانيين مما تقـدم ذكره ودعوى انهم يكونون عيونا للعدو فليس هذا من الامور المبتدعة بل هو واقع بين سائر الدول وهو انه لا يلـزم من حـرب دولـة مـع اخـرى ان يخـرج كـل من المتحـاربين من أرض الأخـرى بـل كثيرا مـا يفـوض امرهم من دولتهم لدولة اخرى هي على الحيادة والعهد مع كل من الشقين وليست تلك الدعـوى من الأمـور التي شأنها الخفاء حتى يحتاج إلى تنبيه رجال السيـاسـة اليها بل هي من الامـور البـديهيـة لكن رضـاء رجـال السياسـة من الدول كـافـة ببقـاء رعـايـا المتحـاربين في بلدانهم يـدل على ان بقـاءهم وخـروجهم على السـواء وكان احد وجوه ذلك هو ان اخبار كل من المتحاربين الظاهريـة صـارت الآن لا تـتـوقف على وجـود عيـون خاصة بل ان الامور على غاية الوضـوح حيث كـان في كل من المملكتين مكاتبون للصحف التي تشهـر جميـع الاخبار ولهم مكاتبون في نفس الجيوش المتحاربين واما الاحوال السرية والداخلية فلا يمكن الاطلاع عليها الا من المتوظفين وحالة هؤلاء مع كل من هو خـارج عن الوظيفة سواء ولهذا كان من واجبـات هؤلاء التحفـظ على الاسرار ولو كانوا من اعضاء مجالس النـواب فـان هؤلاء أيضـا يجب عليهم زيـادة التحفـظ على المسـائـل السرية اذ ليس كل ما يرد للمجلس يسوغ الاعـلام بـه لمنوبيهم فانهم لما ائتمنوهم كانت اعمالهم هم كافية فيـما هم بصدده ودونك مجلس نـواب لـنـدرة التي احـرزت من الحرية ما هو معلوم فتراه في المسائل السرية لا يفوه بكلمة في غير محل الندوة وقد قـال نـابليـون الاول مـا معناه ان خرق العائلة ينبغي ان تغسل من غير ان يعلم بهـا الجيران يعني ان مـا لا يسـوغ إشهـاره من أحـوال الامم الداخلية ينبغي ان ينفصل بينهم من غير ان يعلم به أحد وما قدمنـاه كلـه راجـع الى كيفيـة السيرة التي تنبغي مع الاجانب القاطنين بممالك الامة أمـا أهـالي الممالك من ابناء الوطن غير المسلمين فقد قـال الشارع عليه الصلاة والسلام لهم ما لنا وعليهم مـا علينـا فهم مـع الامـة بـدون فـرق في جميـع مـا يـرجـع الى امنهم واختصاصات ابناء الوطن والكل يد واحدة في الـذب

والدفاع عن أوطانهم وحريتهم التي نالوها من عدالة الدولة العلية فخلاصة ما تقدم انه قد اجتمعت الشريعة والسياسة على وجوب التحفظ التام من وقوع ارتباك اشد مما هو واقع بالتعدي على الاجانب القاطنين بالممالك الاسلامية فاما من جهة الادلة الشرعية فما تقدم فيه الكفاية وأما من جهة السياسة فقد شاهدنا ان جميع الدول استنادا لاسباب ساغت في نظرهم سواء كانت حقية ام لا فقد اتفقوا على كلمة واحدة وهي عدم استقامة حالة الرعايا غير المسلمين في الممالك العثمانية حتى عقدوا لذلك المؤتمر ووقع فيه ما وقع مما هو معلوم غير أنهم غاية الفرق بينهم ان سائر الدول رأوا انه يمكن التوصل الى المقصود بدون اعمال قوتهم الجبرية والروسية انفردت بالاقدام على اعمال السلاح فإذا تعدت الامة على غير المسلمين القاطنين بالممالك فقد جعلت الحجة عليها لبقية الدول لتتداخل باعمال السلاح أيضا حيث يرون رعاياهم على غير أمان ولا يشك عاقل في ان مضرة ذلك من الامور الهائلة التي لا يسوغ بوجه ان يفتح منها ادنى باب ومن حاول ذلك فقد باء بإثم عظيم حيث يجلب على نفسه وعلى بقية الامة اخطارا يجب التباعد عنها شرعا وعقلا فعلى كل من لم يحتج الى توجهه للحدود لمدافعة العدوان أن يحافظ على هذا المقصد بردع كل من يسعى في أدنى تحبير حتى يكون الاشتراك بين الجميع في الاعمال المبرورة سواء ونحن على علم بأن الأمة الى الآن لا زالت على هذا المنهج الحسن ولا تزال كذلك ان شاء الله وانما قلنا ما قلناه هنا من باب وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين .

(*) الرائد التونسي ـ العدد 20 من السنة 18 بتاريخ 30 ماي 1877 .



* المراجع

(1) محمد الفاضل بن عاشور، الحركة الادبية والفكرية في تونس النشرة الثالثة الدار التونسية للنشر تونس 1983، ص 43 .

(2) محمد بيرم الخامس، صفوة الاعتبار . ج 2 . المطبعة الاعلامية ـ القاهرة 1302 هـ . ص 73.

(3) الجوائب عدد 869 جمادى الثانية 1294 هـ .

(4) الرائد التونسي عدد 10 السنة 18 .

• حفناوي عمايرية : أستاذ بالمعهد العالي للتنشيط الثقافي بتونس



المثاقفة وبناء الذات : من خلال أقوم المسالك

نور الدين الصغير*

عرف المجتمع العربي الاسلامي في القرن التاسع عشر حركات فكرية متعددة وتيارات اجتماعية متنوعة ومختلفة في مضامينها واتجاهاتها خلفت تراثا حافلا بالآراء والنظريات وساهمت في نسج منظومة إصلاحية رائدة في مجال النهوض بالوطن العربي ومواجهة التحديات الاوروبية المختلفة والطموح نحو التحديث والعصرنة . وقد اتخذت هذه التيارات الاصلاحية صراعات فيما بينها (1) في بعض الأحيان ومن السيطرة الاجنبية في أحيان أخرى من أجل تغيير المجتمع العربي والنهوض به نحو أهداف تخدمه وتحل مشاكله الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية وتنقذه من السيطرة الأجنبية وتمكّنه من استقلاله وحريته وكرامته ليكون مجتمعا عصريا متكاملا في جميع شرائحه محافظا على كيانه بعيدا عن الانطماس والذوبان في الثقافات الغربية عن صميم بيئته .

وفي حمأة هذا الصراع من أجل تجديد منظومة المجتمع العربي الإسلامي اهتمت الدولة العثمانية باستمرار سيطرتها على كافة الدول العربية وكان شغلها الشاغل المحافظة على بسط نفوذها على كل شبر من الامبراطورية ، كما سعى محمد علي إلى إضعاف السلطنة العثمانية واقتطاع جزء هام من الوطن العربي ليقيم عليه مشروعه الموعود في حين كانت الحركة الوهابية (2) مشغولة بتوحيد العرب ضد الاتراك والثورة على العادات الفاسدة التي حرفت الإسلام وحادت به عن صفائه الأول . أما الدول الأوروبية فإن أطماعها السياسية والاقتصادية والاستراتيجية لا حد لها فهي تعمل جاهدة لتقويض كيان الدولة العثمانية والظفر بممتلكاتها . كما ظهرت في أجزاء متعددة من الوطن العربي حركات إصلاحية كان تأثيرها محدودا في الزمان والمكان من ذلك نذكر الحركة الشوكانية (3) التي ظهرت في اليمن على يد محمد علي الشوكاني والتي اهتمت أساسا بمعالجة الانقسامات المذهبية التي عصفت بأمن وطمأنينة هذا البلد. نذكر أيضا الحركة الألوسية (4) في العراق والحركة السنوسية (5) التي ظهرت في الجزائر وشمال إفريقيا والحركة المهدية (6) في السودان وأخيرا مركز القومية العربية (7) التي بشرت بالدعوة إلى روح القومية العربية وعددت أساليب النضال بعد أن كانت دعواه متمركزة على الدين الإسلامي وممارسته في الحياة الاجتماعية اليومية .

وقد أفرز الجدل القائم داخل المنظومات الاصلاحية العديد من التنظيمات ذات البعد الاجتماعي والأهداف التي تعكس تأثير هذا الجدل بكل أشكاله السلبية والإيجابية . ويكفي استدلالا على ذلك التذكير ببعض الجمعيات التي سعت لممارسة حقها في الإصلاح والنهضة مثل الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون (8) - وجمعية بيروت السرية (9) وجمعية حقوق الملّة العربية (10) والجامعة الإسلامية (11) والرابطة العثمانية (12) وحركة عرابي (13) في مصر وجمعية مصر الفتاة (14) وحزب الأمة (15) المصري .

كل هذه التيارات الفكرية والحركات الإصلاحية

والتنظيمات النهضوية قادها مفكرون أفذاذ ومصلحون أخيار أمثال : رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد العزيز الثعالبي وعبد الرحمان الكواكبي وغيرهم...
والذي يهمنا من هؤلاء الأعلام المصلحين الذين تزخر بهم هذه القائمة المصلح خير الدين التونسي الذي تناولته الأقلام بالبحث والتمحيص واستخلصت من إصلاحيته الدروس الثمينة والتوجهات السديدة التي تركت بصماتها جلية على مسار نهضة الامة العربية.
وهذه الورقة التي سنقدمها اليوم بمناسبة مائوية خير الدين تمثل محاولة في سبر جانب من جوانب تفكير هذا المصلح وتجسم دعوته الصريحة والمعاصرة للمثاقفة وبناء الذات العربية الاسلامية لمواجهة التحديات الخارجية والرنوّ نحو الافضل.
وقبل أن ندخل في عرض هذه القضايا نرى ضرورة تحديد مفهوم المثاقفة لغة واصطلاحا حتى نقف على حقيقة ودور هذا المصطلح في منظومة خير الدين الاصلاحية.

I ـ مفهوم المثاقفة ودلالاتها عند خير الدين

لقد تبين لنا من خلال الدراسة الإيتمولوجية لمصطلح المثاقفة أنه من أصل يوناني ـ لاتيني ـ ad ـ ويقصد بن التقارب (Cultura) وفي اللغة العربية ورد إستعمال التثاقف ويقصد به التبادل الثقافي بين الشعوب المختلفة وبخاصة تلك التعديلات والتحسينات التي تطرأ على أية ثقافة بدائية نتيجة لاحتكاكها بمجتمع أكثر تقدما. وفي لسان العرب لابن منظور ورد استعمال كلمة «مثاقفة» من فعل ثقف ثقافة ومثاقفة أي حذْق الشيء وإتقانه وثاقفه مثاقفة : أي غالبه في الثقافة وَتميز عنه والأصل في تثاقفوا : أي تغالبوا في الثقافة وفنون الحضارة.

وفي التغالب والحذف نجد دائما الأخذ والعطاء والسعي نحو البروز والتميز، ذلك أن التغالب كثيرا ما يؤدي إلى التخاصم الذي يفضي بدوره إلى الهيمنة والسؤدد.
وغياب هذا المصطلح في الاستعمالات العربية لا يبرر عدم تواجده، ذلك أن الساحة الفكرية العالمية ألفَتْ استعمال هذا المصطلح وبصفة دارجة في المحافل العلمية حوالي سنة 1880 على أيدي علماء الأنتروبولوجيا الامريكيين في الوقت الذي كان فيه العلماء الانجليز يخيرون استعمال لفظة التبادل الثقافي Cultural change عوضا عن التثاقف أو المثاقفة.
وهذه العبارة كثيرا ما يؤكد عليها ـ مالينوفسكي(16).
أما العلماء الاسبان فإنهم يخيرون استعمال لفظة TRansculturations أي العبور الثقافي على عكس الفرنسيين الذين يستعملون عبارة Interpénétration des civilisations.
وفي حمأة هذه الاستعمالات يبقى المصطلح الامريكي أكثر تداولات وصياغة.
فما المقصود بهذا الاستعمال؟ هناك اتجاهان يتأولان مختلف المفاهيم :
ـ الأول يهتم بجانب علم النفس الاجتماعي.
ـ والثاني يتقيد بالأنتروبولوجيا الثقافية ويفيد بأن المثاقفة نوع من التلاقح والتداخل والالتقاء بين حضارات مختلفة غير مقيدة لا بالزمان ولا بالمكان ويبقى تأثيرها في المطلق وهذا التداخل الحضاري والتأثير المتبادل كان محل عناية مختلف التيارات العلمية : كعلم الأنتروبولوجيا الثقافية وعلم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع وعلم الأنتروبولوجيا الاجتماعية وعلم التاريخ، وهذا الأخير يعتبر أول من وعى هذه الظاهرة وقيّد ميادينها ودوّن مجالات

تفاعلها مثلما نجد ذلك عند ابن خلدون (17) ـ وأخيرا يأتي دور علم أنتولوجيا المعرفة الذي توصل الى تحديد بعض القواعد كمنطلق لتلاقي الظواهر الحضارية فتؤثر وتتأثر.

ولفظة المثاقفة التي وجدت للتدليل على ظاهرة التفاعل بين الحضارات نجد لها تحديدا في المفهوم الذي قدمه كل من ريفيلد ولينْتُنْ وهرسكوفيتس حيث يعتبرون أن المثاقفة هي عبارة عن مجموعة الظواهر الناتجة عند الالتقاء المباشر والمتواصل بين مجموعات من الاشخاص تختلف ثقافاتهم، وما ينتج عن ذلك من تغيرات في صلب هذه المجموعة أو تلك ـ (18).

ويذهب علماء الانتروبولوجيا الثقافية إلى أن المثاقفة نوعان :

ـ المثاقفة المطلوبة والمنشودة Acculturation demandée.

ـ المثاقفة المفروضة : Acculturation imposée .

فالمثاقفة المطلوبة والمنشودة هي التي يسعى للحصول عليها من يحتاجها في بناء ذاته لتحقيق التقدم ورقي المجتمع، أما المثاقفة المفروضة فالمقصود بها تلك التي نتجت عن الغلبة وكانت حصيلة التفوق حيث يفرضها المستعمر أو الحضارة المسيطرة والمستوعبة لبقية ألوان الثقافات الأخرى، وهذا النوع من المثاقفة ذي اتجاه واحد يفرضها الغالب على المغلوب. ومن خصائص هذه الظاهرة أنها تتميز بفترة مواجهة تقوم بين الثقافة الموروثة ومظاهر الثقافة المفروضة. أما المثاقفة المطلوبة فهي التي يرى فيها ابن خلدون أنها من حتميات الالتحام والاتصال الموجود في طباع البشر وان لم يكونوا أهل نسب واحد ـ (19) والسعي إليها والحرص على اكتسابها مطلوب أيضا «وإنما ذلك بمثابة من يملك بيتا داخله البلى، والكثير من أوضاعه في بيوته ومرافقه لا توافق مقترحه، وله قدرة على أوصاف مخصوصة على تغيير تلك الأوضاع وإعادة بنائها على ما يختاره ويقترحه، فيخرب ذلك البيت ثم يعيد بناءه ثانيا» (20).

والمثاقفة المفروضة عند ابن خلدون هي تلك التي توجب الاقتداء بالغالب «(1)» والمغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده. والسبب في ذلك ان النفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه : إما لنظره بالكمال بما وقر (سكن أو ثبت) عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء» (21).

والمثاقفة مهما كانت مطلوبة أو مفروضة إنما تنم على نوع من الرنوّ نحو تقارب إنساني لصياغة حضارة بشرية كونية، فهي في نظر ابن خلدون ذات نزعة فطرية : «... من البين أن الالتحام والإتصال موجود في طباع البشر وإن لم يكونوا أهل نسب واحد...» (22). هذا التقارب الطبيعي جسّمه خير الدين من خلال تقويمه المستقبلي للحضارة الانسانية في إطار زمكاني طوّر ما وعاه ابن خلدون. ذلك أن المصلح المتأخر كان أكثر تأثرا بما حققه العلم من اختزال المسافات الزمانية والمكانية حيث يقول : «ثم إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان لم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة متّحدة، تسكنها أمم متعددة. حاجة بعضهم لبعض متأكدة. وكل منهم وإن كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه، فهو بالنظر إلى ما ينجر به من الفوائد العمومية مطلوب لسائر جنسه» (23) هذا الغرض الحضاري الذي ينزهه خير الدين لا يتأتى لبني قومه إلا إذا أدركوا أن الإفادة

متبادلة والمثاقفة ضرورية حتى وإن ابتعدت تاريخيا. وذلك أن الغرب استفاد من حضارة المسلمين ونقل علومه ومعارفه عبر بوابتي الأندلس وصقلية دون أن يجد أي حرج من هذا الاقتباس والمثاقفة لأن ذلك «لا يمنعه من الاقتداء في ما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية... حتى بلغوا في استقامة نظام دنياهم إلى ما هو مشاهد» (24).

هذه المثاقفة المطلوبة التي يلحّ عليها خير الدين إنما تهدف أساسا إلى إعادة تنظيم حركية المجتمع وصياغة منظومة نهضته الحديثة تأسِّيًا بما حققته أوروبا في تلك الفترة من منعة وقوة حيث يقول : «والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الاوروباوية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية أن نتخير منها ما يكون لمجالنا ألين، ولنصوص شريعتنا مساعدا أو موافقا ـ عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا» (25).

يرى خير الدين أن اختيار الأنسب في مجال الاقتباس شيء حيوي وضروري ، خاصة ما يتماشى مع تعاليم الإسلام وحكمته الخالدة في مجال الحياة وفي ذلك دعم قويّ لتراثنا النقي وتطعيم ثري من شأنه أن يدخل عليه التجدد والانتعاش ليكون أكثر مسايرة لحركية المجتمع وصيرورة التاريخ، فهو إلى جانب ثنائه على حتمية المثاقفة نجده ينبه إلى أخطار ما تفرضه النزعة الاستعمارية من تكريس للإستغلال وتثبيت لكل مظاهر الإمبريالية واستضعاف الشعوب : «أما الشين فبالاحتياج للغير في غالب الضروريات الدالّ على تأخر الأمة المعارفي» (26) .

فهذا الخوف الذي يبديه خير الدين له ما يبرره، ذلك أنه كلما طالت مدة التلاقح الحضاري فإنه يقع العزوف عن الرفض وتبدأ المصالحة مع بعض القيم المؤثرة لتفتح المجال للثقافة المستوردة ويبدأ تأثيرها على الثقافة، وكلّ ما يقع هضمه وإقحامه يصبح جزءا لا يتجزأ من المنظومة الثقافية الأصل وهكذا تتوالى التراكمات الناتجة عن هذا المد التثاقفي حتى يبلغ المجتمع درجة الذوبان.

إن منطق التفكير الإصلاحي عند خير الدين التونسي يرنو نحو ضرب من المثالية التي قد لا تجد تطبيقها في الواقع سواء كان ذلك على مستوى المجتمع التونسي إقليميا أو على مستوى الأمة العربية الإسلامية، وإذا وقع تنزيل هذا المنطق في محيطه الحقيقي فإن أمر المثاقفة المتمثلة في الاقتباس يصبح ميؤوسا منه إلا أن خير الدين يلتمس لهذا التوجه ما يستحق من الأعذار ويجد له كل التبريرات الشرعية. إن التثاقف المطلوب وهو المعبر عنه بالاقتباس من الغرب المتحضر لا المستعمر من أوكد الأمور لأنه حتى إذا بات من الثابت أن تحدى الغرب الاقتصادي أمر تفاقم خطره فإن الاعتقاد عنده مازال قائما على أن العالم العربي الاسلامي غير مستعد لأن يدمج ضمن المنظومة الأوروبية وأن يغزى عقائديا لأن بوادر الشفاء مازالت تلوح على محياه، لذلك سيطرت على تفكير خير الدين مشكلة الإصلاح من الداخل لا من الخارج وإحياء كل القيم الإسلامية السرمدية حتى يكون المجتمع قادرا على النهوض ومسايرة النمط الحضاري المفروض. إن في تلازم الثنائية الحضارية القائمة على الاقتباس والحفاظ على الأصالة والقومية العربية الاسلامية تكمن أسس المنظومة الإصلاحية التي رسمها وحدد ملامحها كتاب أقوم المسالك.

II ـ المثاقفة وبناء الذات :

كان للتوسع العسكري والسياسي المباشر لأوروبا في العالم العربي الإسلامي منذ بداية القرن التاسع عشر

نتائج حاسمة على تطوره وتحديد توجهه وصياغة البنية الثقافية والإجتماعية التي تعمل الحركات الإصلاحية على تحقيقها . لقد دخلت البلدان العربية في مجال الرأسمالية المستحوذة عن طريق القوة كمناطق ريفية خاضعة ذات إقتصاد زراعي بدائي فنتج عن ذلك إعاقة علاقة التقدم الاجتماعي والإقتصادي وأصبحت الهوة أكثر عمقا في مستوى التطور بين المجتمع الأوروبي والمجتمع العربي.

إن الاطماع الاوروبية حالت دون تحقيق بناء المجتمع العربي المنشود وعطلت آليات التطور فظهر في العالم العربي «من حيث الزمان والمكان والتوازن تطور اجتماعي ـ سياسي مشوه» (27) .

هذه الوضعية المتردية التي يعيشها المجتمع العربي الإسلامي ولّدت في نفس خير الدين سؤالا محوريا هاما تمثل في البحث عن الوسائل التي تكفل عبور الفجوة بين التخلف والتقدم وبناء ذاتهم على أسس حضارية متطورة. فهل يكون هذا التطور باجتزاء النموذج الغربي في السياسة والإقتصاد والثقافة وغيرها أم يكون بإحياء التراث العربي باعتباره يصلح كنموذج حضاري للتنمية والإصلاح ؟ أم إن الحل يكمن في محاولة التوفيق بين النموذج الغربي والتراث؟

إن التوجه إلى هذا النوع من تحديث المجتمع وإعادة بناء ذاته على أسس قديمة تضمن سعادة الدارين، نجده قد حدا بالمصلح خير الدين إلى التذكير بعظمة الإسلام باعتبار أن الإرتكاز إلى الهوية يمثل خير زاد لاصلاح الحاضر وتشييد المستقبل، كما دفعه أيضا إلى الرؤية بأن أوروبا في تلك الفترة تعتبر خير مثال يحتذى في مجال الاقتباس والاستفادة من تجربتهم في إعادة بناء حضارتنا . «ولما كان الغرض من هذا الكتاب لا يتم إلا ببيان أحوال البلدان الأوروباوية لزم أن نثني العنان مُدْرجين في أثنائه ما يناسب الأمة الاسلامية» (28) .

وكم كان هاجس الآخر يقضُّ مضجع خير الدين واعتباره خطرا محدقا إن لم يقع درؤه حصلت الكارثة وحلت المصيبة. هذا الخطر يتمثل في الخوف من أوروبا باعتبارها تقف بشكل موحد ضد الشعوب العربية بغية الاستحواذ على مجالاتها وبسط نفوذها على متساكنيها، فهو دائما ينبه إلى أن «الممالك التي لا تنسج على منوال مجاوريها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتيب العسكرية توشك أن تكون غنيمة لهم ولو بعد حين» (29) . إن وحدة العالم المسيحي ووقوفه أمام العالم الإسلامي لم يثر تخوف خير الدين وحده، وإنما راجت افكار هذا الاخير لتصبح مقولة تمسك بها بقية المصلحين (30) الذين اعتقدوا بأن الإتحاد السياسي ـ الديني لشعوب الامة العربية سيعطيهم الإمكانية لصد التوسع الاستعماري. وفي نفس الوقت استعادة الموقع الرئيسي السابق على المسرح الدولي، وبالتالي أصبح اعتبار نفوذ أوروبا وتحديها حافزا للمقاومة ودافعا لبناء الذات حتى تكون قادرة على المواجهة ورفع التحدي. إن هذا التحدي بكل آلياته الفكرية الليبيرالية والديمقراطية وتقدمه المادي المبْهر ، أصبح رهان الإصلاح ومطلبا نهضويا خالصا في محيط أبدى فيه الوجود الاستعماري تأثيرات مضاعفة روحيا وماديا خاصة عند التماس المباشر بين المجتمعات الواقعة في درجة غير متساوية من التطور الاجتماعي (مثل حالة المجتمع التونسي أمام ما يتدفق عليه من المجتمعات الاوروباوية الملاصقة والقريبة : إيطاليا وفرنسا) .

فهل يعني أن التماس مؤشر للدخول الى العصر الجديد واعتباره سبيلا مفتوحا أمام الحداثة والمعاصرة حتى يتمكن المجتمع العربي الإسلامي من استعادة سالف أمجاده واكتساب القدرة على البناء والتجديد؟

أم إن الاقتراب من مهد حضارة عصر التنوير سيكون عائقا كبيرا يحول دون تلافي هوة التأخر والانحطاط ؟

لئن جسّد هذا الهاجس سبب تورطنا في عصر الحداثة عند المصلحين المتأخرين، فإن خير الدين يؤكد على أن التصاقنا بأوروبا يجب أن نجني منه فوائد كثيرة، فهو الذي يقول : «وأهم تلك الفوائد عندي... ذكر ما تتأكد معرفته من أحوال الامم الافرنجية، خصوصا من لهم بنا مزيد اختلاط، وشديد علقة وارتباط، مع ما أولعوا به من صرف الهمم الى استيعاب أحوال سائر الأمم واستسهالهم ذلك بطي مسافات الكرة التي الحق شاسعها بالامم» (31) .

إن شغف خير الدين وتوقه إلى مثالية التقدم الأوروبي جعلاه يقف على حقيقةالعجز الذي تشكو منه الأمة العربية الإسلامية. وهذا المثل الأوروبي المقارن بالتخلف الموجود في البلدان العربية أدى بصاحبنا إلى استنتاجات هامة جدا. أولها الإقرار بأن قوة أوروبا تعود بدرجة كبيرة الى :

- استيعاب العلم والتقنية والاستخدام الشامل لإنجازاتها .
- القوة العسكرية .
- القوة الاقتصادية .
- الوزارات المسؤولة .
- البرلمان .
- حرية الصحافة والفكر .

ويحوصل هذه الأسباب في قوله : «وانما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الارض بعلم الزراعة والتجارة وملاك ذلك كله الامن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم» (32) .

وثاني هذه الاستنتاجات استخلاص الداء الذي ينخر جسم الأمة ويشد حركتها ويمنعها من التقدم من ذلك يذكر :

- إنتشار الجهل وتفشي الأمراض الاجتماعية .
- تصلب علماء المسلمين ورفضهم للتحديث : «ولا يخفى أن ذلك من أعظم العوائق عن معرفة ما يجب اعتباره من الوجه اللائق» (33) .
- الاعراض عن سبل الاقتداء وطلب الحكمة.
- حاجة المجتمعات العربية الاسلامية إلى التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية .
- انتشار الاستبداد والعمل بالرأي الواحد.
- إنكار العامة للتنظيمات : «وقد كانت العامة في مبدإ الأمر أنكر تلك التنظيمات إنكارا كليا حتى ظهر في بعض جهات المملكة مبادىء الاضطراب» (34) .
- تدخل أوروبا السافر وفرضها بعض الامتيازات باعتبار : «أن معارف حكام الإسلام غير كافية لحفظ حقوق رعاياهم؛ وأن كراهيتهم للنصارى تحملهم على الحيف عليهم» (35) .

إذن أمام هذا التخاذل المقيت الذي عصف بالمجتمعات العربية. والوهن الذي دبّ في ثنايا آليات المجتمع، ذهل خير الدين وسيطر الاعجاب بأوروبا وبانجازاتها على عقله. كما أخذ بلُبِّ غيره من المصلحين، فانطلق يتهجم بكل حنَقَ على الأشكال التقليدية في الحياة والتفكير، وينادي بتحرير الانسان العربي من قيود الجهل والتخلّف وجعله متنورا واعيا لأهميته مسايرا لحركة الحياة وصيرورة الزمن الذي يعيشه. وقد اتخذت منظومته الإصلاحية قناعات عديدة آمن بها وعمل على تأصيلها :

- الحدّ من سلطة الحاكم بواسطة المراقبة.
- سيادة القانون والعدل والحرية .
- تحسين الأساليب الإجرائية في الإدارة .

- إعادة تنظيم الأوقاف والقواعد الإجرائية في المحاكم الشرعية .
- تحسين المدن .
- إصلاح التعليم باعتباره محرك تقدم المجتمع (التعليم الزيتوني) .
- تعزيز الطباعة وتشجيعها بتوسيع مطبعة الحكومة
- إنشاء مكتبة وطنية .
- تأسيس مدرسة الصادقية الحديثة لتعليم اللغات : التركية والفرنسية والإيطالية والعلوم الحديثة .
- ضرورة الاقتباس عن الغرب المتحضر .
- وجوب تغيير نظام الحكم المطلق السائد في بلاد المسلمين على أساس إحياء القيم الإسلامية الخالدة وجعلها ملائمة للعصر .
- ضرورة الخروج بالمجتمع العربي الإسلامي من مجتمع تقليدي متقادم مُهَدّد بالانهيار والابتلاع من قبل الغرب المستعمر إلى مجتمّع رأسمالي عصري أصيل

II - المثاقفة أساس الحداثة :

هناك سؤال شديد القساوة حير أمر المصلحين ومن بينهم خير الدين ألا وهو : لماذا الأمة الإسلامية صاحبة الإيمان الحقيقي وحظوة الله أصبحت لا تمتلك القوة الحقيقية؟ عبر هذه الاشكالية تشكلت منظومات الإصلاح العربية، ومن خلاله التمست لنفسها طريق الوعي والبناء الحضاري والنهوض بالأمة الإسلامية. ولعل مضمون إصلاحية خير الدين ساهم في بلورة الجواب الذي نتج عنه فيما مضى تصدع الارتباط الوثيق بالماضي والرفض القاطع للجديد الأجنبي فتشابكت النظريات وتنامت الاتجاهات وتضاربت فيما بينها محولة المجتمع العربي - الإسلامي إلى ساحة تباينت فيها المشارب وتعددت الرؤى .

إن هاجس الآخر، وهو أوروبا، تداخل بالسير الطبيعي لتطور المجتمع العربي الإسلامي فتزلزل البناء الفوقي الفكري وفرض نمطا من التحدّي وجب على المسلمين رفعه والاستجابة له - وكان خير الدين من بين أولئك الذين وعوا خطورة هذا العامل الخارجي، فصاغ في وضوح فكري وصدق توجه طريقة الخلاص واستجلاء سبل النهضة وفق منظومة يتآخى فيها القديم والحديث، وتركن فيها الحداثة إلى الأصالة لتكسب المناعة وتزداد قوة. وكان خير الدين يدعو بشكل مكشوف إلى قبول إنجازات أوروبا باعتبارها عنوان الحداثة. فيؤكد كما فعل محمود قابادو بأن انبعاث المسلمين ممكن فقط من خلال مشاركة المعارف المكدسة من قبل الأوروبيين وإلا فإن سهمهم سوف ينحرف عن هدفه (36) وما المقصود بهذا الهدف إلا التمدن، هذه الظاهرة الحضارية السامية التي يعتبرها خير الدين بمثابة الحكمة «والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها». لكن من سيضطلع بإنجاز هذا المشروع الحضاري؟ إنهم النخبة من رجال السياسة وعلماء الشريعة من المسلمين. هذه النخبة مطالبة بطرق أبواب الحداثة ودخول عصر التمدن .

وقيادة الأمة نحو الأفضل وإلا فإن الظرف لا يرحم ومثلما يقول الأوروباويون : «إن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض. فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية. فيمكن نجاتهم من الغرق» (37) .

الخاتمة :

إن حرص خير الدين على المثاقفة وارتكانه إلى بناء الذات العربية الإسلامية جعلا من منظومته

الإصلاحية أنصع صفحات نهضتنا الحديثة. فمقت الانغلاق الحضاري باعتباره أقصر الطرق لذبول مكاسبنا الثقافية كما تنكر للتبعية لأنها تقتل الإبداع وتفضي حتما الى الذوبان. فكان حكيما في القول بالاقتباس بقدر ما كان عبقريا في الحفاظ على هويتنا وحمايتها من داء الغرب المستعمر فهو مثلما يقول رفاعة رافع الطهطاوي : «علينا أن نأخذ عن أوروبا المعارف البشرية المدنية. . . والعلوم الحكمية العلمية - أما روح الحضارة الأوروباوية وفلسفاتها فإنها مليئة بالحشوات الضلالية، المخالفة لسائر الكتب السماوية»(38) وبذلك نحقق الحداثة ونمتلك أسباب التفوق فيها فنبني لأنفسنا سبيلا للنهضة الحضارية المستقبلية التي تحقق للأمة مكانا لائقا وإسهاما خلاّقا في تنمية الفكر الإنساني العام .

الهوامـــش

(1) السلفيون - الليبيراليون الغربيون - المستنيرون - مواقفهم من التراث والمعاصرة. راجع : - البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1939 .

بيروت - دار النهضة 1969 .

- هشام شرابي : المثقفون والغرب 1875 - 1914 - بيروت 1971 .

- المحافظة على : الاتجاهات الفكرية عند العرب - المكتبة الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت .

(2) من أهم اهدافها ما يلي :

- العودة بالاسلام إلى صفائه الأول .
- التوحيد .
- فتح باب الإجتهاد .
- إنكار تأويل القرآن .
- التقشف في العيش .
- محاربة البدع والضلالات وما علق بالإسلام من شوائب .

(3) من أهم أهدافها ما يلي :

- الاعتماد على كتاب الله وسنة نبيّه في الأحكام الدينية .
- تنقية الدين الإسلامي مما لحق به من بدع وضلالات .
- رفض التقليد .
- الدعوة إلى فتح باب الإجتهاد .
- الإصلاح الاجتماعي .

(4) استهدفت هذه الحركة ما يلي :

- تنقية الدين مما علق به من شوائب .
- اتباع السلف في مسائل العقيدة .
- الاعتماد على القرآن والسنة ومحاربة البدع الدينية والطرق الصوفية .
- الإقبال على مبادىء النهضة العلمية العربية الحديثة في الاهتمام بالعلوم غير الدينية . مثل : التاريخ والجغرافيا والفلك .

(5) قامت على المبادىء التالية :

- العودة بالإسلام إلى نقائه الأول .
- اعتبار الكتاب والسنة مصدري الشريعة الإسلامية .
- فتح باب الاجتهاد .
- الإيمان بما تدعيه الصوفية من الرؤيا والإتصال والكشف .
- حصر الأمانة في قريش .

(6) من أهدافها :

- رفع الاضطهاد والظلم .
- التخفيف من الضرائب .
- مكافحة الطرق الصوفية .
- أفكار الكرامات والخوارق والدعوة إلى تجديد الإسلام

(7) راجع :

- لوتسكي : تاريخ الاقطار العربية الحديث. ترجمة البستاني . دار الفارابي بيروت .
- أنطونيوس : يقظة العرب - ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس نشر دار العلم للملايين - بيروت .

(8) من أعلامها :

- ناصيف اليازجي .
- بطرس البستاني .
- سليم نوفل .
- يوحنا ثابت .
- الأمير محمد أمين .

وقد جمعهم شعار «رقي الوطن من خلال نشر المعارف» .

(9) تأسست سنة 1875 تحت شعار - الاعتراف باللغة العربية كلغة رسمية للبلاد .

(10) تأسست سنة 1881 منادية بالوحدة الإسلامية والمسيحية ضمن الإطار القومي العربي .

(11) من أبرز شعاراتها الدعوة إلى توحيد العالم الإسلامي تحت ظل السلطنة العثمانية من أجل مواجهة الاستعمار الأوروبي .

(12) ظهرت في مصر سنة 1882 تحت زعامة مصطفى كامل والحزب الوطني .

(13) برزت في مصر سنة 1881 ضد حكومة الخديوي والسيطرة

والمعاصر ـ دار النهضة العربية ـ بيروت لبنان .
14) تأسست عام 1875 ـ 1876 على أيدي :
ـ علي فهمي .
ـ عبد العال حلمي .
ـ أحمد عرابي .
15) تزعمه أحمد لطفي السيد لمناهضة الخلافة العثمانية .
راجع : الدكتور محمد عمارة : الأعمال الكاملة لعبد الرحمان الكواكبي المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت .
16) راجع : R. Batisde : Problème de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres, in traité de sociologie de G. Gurvitch II - Paris 1963.
17) عبد الرحمان ابن خلدون : المقدمة ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت المجلد الاول ـ ص : 258 ـ 259 ـ 260 .
18) راجع : MJ. Herskovits : les bases de l'Anthropologie culturelle. Paris 1952.
19) ابن خلدون : نفس المرجع ـ ص : 259 .
20) ابن خلدون : نفس المرجع ـ ص : 670 .
21) ابن خلدون : نفس المرجع ـ ص : 259 .
22) ابن خلدون : نفس المرجع ـ ص : 259 .
23) خير الدين التونسي : أقوم المسالك ـ تحقيق المنصف الشنوفي ـ الدار التونسية للنشر 1972 ـ ص 82 .
24) خير الدين : نفس المرجع ـ ص : 90 .
25) خير الدين : نفس المرجع ـ ص : 85 .
26) خير الدين : ص : 93 .
27) يوردان : النفوذ الاوروبي في المجتمع العربي والفكر الديني : حركة الاصلاحيين والمتنورين خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية العدد 72 ـ 75 السنة 1983 ـ ص : 111 .
28) خير الدين : نفس المرجع : ص : 97 .
29) خير الدين : نفس المرجع : ص : 94 .
30) أمثال الأفغاني ـ محمد عبده ـ الكواكبي ـ رفيق العظم . . .
31) خير الدين : نفس المرجع ـ ص : 85 .
32) خير الدين : نفس المرجع ـ ص : 92 .
33) خير الدين : نفس المرجع ـ ص 82 ـ 83 .
34) خير الدين : نفس المرجع : ص : 141 .
35) خير الدين : نفس المرجع : ص : 135 .
36) محمد الفاضل بن عاشور : الحركة الادبية والفكرية في تونس القاهرة 1956 ـ ملحق ص 9 .
37) خير الدين : نفس المرجع ـ ص : 153 .
38) الدكتور محمد عمارة : الاعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي . بيروت 1973 ـ ج I ـ ص : 533 .

* نور الدين الصغير : أستاذ بالجامعة الزيتونية .

خيرالدين بين تقاريظ معاصريه والدراسات الحديثة

أحمد الجوّة*
رضا بن سعيد*

كان في الأصل في هذا المبحث أن يقدم في قسمين مستقلين: قسم يتناول بالدراسة شخصية خيرالدين من خلال تقاريظ معاصريه تقصيا لموقف نخبة العصر من مشروع خيرالدين الإصلاحي، وقسم ثان يعرض بالبحث لخيرالدين من خلال أهم الدراسات الحديثة استجلاء لموقف المحدثين منه. غير أننا فضلنا ان ندمج المبحثين في عمل واحد يكون تركيبيا يطمح إلى:

1 ـ الوقوف على نظرة المقرظين والدارسين المحدثين من خيرالدين ودعوته الإصلاحية.

2 ـ النظر في تطور رؤى النقاد وكيفية تقبلهم لأراء خيرالدين.

3 ـ معرفة رأي الباحثين فيما يتعلق بمدى توفق خيرالدين إلى المواءمة بين النظر والتطبيق من خلال إقامة العلاقة بين آرائه الواردة في كتاب «أقوم المسالك» وبين منجزاته كرجل دولة وخاصة في تجربتي الوزارة الكبرى بتونس والصدارة العظمى بالأستانة.

نظرة المقرظين

وردت هذه التقاريظ في ذيل مقدمة «أقوم المسالك» وقد نشرها مدير المطبعة الرسمية منصور كوليتي بطلب من خيرالدين بعد أن ظهرت في الأسبوع الأول من سنة 1868. ولا شك أن لطلب خيرالدين هذا دلالته التي نستشفها من خطابه لصاحب المطبعة، فقد اعتبر خيرالدين في استحسان هؤلاء المقرظين لكتابه «مؤشرا على نجاح دعوته الإصلاحية» يتأكد ذلك من قوله: «وقد حصل لنا السرور العظيم بذلك حيث رأينا مبادىء نجاح سعينا» (فاتحة التقاريظ ص: 231)

وإذا تمعنا في طبيعة هؤلاء الذين صنفهم خيرالدين نفسه إلى ذوى الخطط وأرباب المراتب الدينية والسياسية بالحاضرة تأكد لدينا حرص واضح من طرف المؤلف على استقطاب نخبة سياسية دينية يعول عليها في نشر آرائه وكسب انصار لها مما يساعده على تطبيقها وهو أمر جلي في مقدمة الكتاب في القسم التبريري الذي يقول فيه: «إن الباعث الأصلي على ذلك (تأليف الكتاب) أمران آيلان إلى مقصد واحد: أحدهما أفراد ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة

والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة الى حسن حال الأمة الإسلامية». (المقدمة. ص: 89. تحقيق المنصف الشنوفي)

تصنيف المقرظين:

المقرظون أربعة وعشرون (24) تباينوا وطنا ومرتبة وصلة بصاحب المصنف وقد ظل القليل منهم نكرة رغم جهد محقق المقدمة الأستاذ المنصف الشنوفي (عبد العزيز السوداني ومحمد بن محمد الشريف).

المقرظون التونسيون:

وعددهم اثنان وعشرون صنفناهم على النحو التالي:

أ ـ **رجال العلم والقضاء**: ويضمون مدرسي جامع الزيتونة ورجال الافتاء من المذهبين القائمين آنذاك (المالكية والحنفية) وممن مارسوا خطة القضاء ومن اهمهم: أحمد كريم ـ أحمد بن الخوجة ـ محمود قابادو ـ علي الطويبي..

ب ـ **رجال السياسة**: وهم الذين اضطلعوا بمهام سياسية داخل البلاد وخارجها وكان لهم تأثير وحضور في الحياة السياسية بها ونذكر منهم: أحمد بن أبي الضياف ومحمد بيرم الخامس..

ج ـ **رجال العلم والسياسة**: وهم المنتمون أصلا الى الخطط العلمية بجامع الزيتونة إلا أن حضورهم السياسي كان واضحا وأحسن من يمثلهم في نظرنا الشيخ سالم بوحاجب أولا ثم مصطفى رضوان وأحمد الورتاني.

د ـ **ذوو الخطط**: مثل ذلك أعيان الكتبة ونذكر منهم العروسي بن عياد وحمودة بوسن ومحمد الرياحي.

هـ ـ **بعض أعيان الحاضرة**: من أمثال محمد عريف ـ أحمد الاصرم ـ محمد الصادق ثابت وهم الذين ينتمون إلى عائلات لها عراقة اجتماعية أو مارست التجارة (تجارة الشاشية) فيمثلون بذلك أرستقراطية الحاضرة.

المقرظون من خارج البلاد التونسية:

ويمثلهم خليل الخوري مدير المعارف العمومية بسورية وأحمد الصراوي أحد علماء المدينة.

إن هذا التصنيف للمقرظين يسمح لنا باستنتاج ما يلي:

1 ـ تعويل خيرالدين في تحقيق مشروعه الإصلاحي على فئات معينة في المجتمع التونسي لها نفوذها السياسي أو الديني أو نفوذ سياسي وديني في نفس الوقت أو منزلة إدارية واجتماعية وهو ما يكشف عن منزعه الفوقي في رؤيته السياسة الاصلاحية التي لا تتمايز في جوهرها عن الفكر السياسي العربي الإسلامي منذ الماوردي في كتاب «الاحكام السلطانية» رغم فارق الزمن ومستجدات العصر ومعاينة الكاتب لطبيعة الحياة السياسية في الغرب (فصل الدين عن الدولة ـ الانتخاب ـ الاحتساب على الدولة)

2 ـ إن وصول التقاريظ من سورية والمدينة يؤكد على البعد الإسلامي لدعوة خيرالدين وعلى سعي هذا الرجل إلى التعريف بآرائه خارج تونس. يقول خليل خوري مبرزا قيمة الكتاب: «فجاء من أعظم التصانيف التي أهدتها الحكمة لتهذيب العباد، فآمل أن تجتني من حسن تأثيره الأمة الإسلامية تمام الإرب».

تفكيك الخطاب التقريظي

تقوم بنية هذا الخطاب على ثلاثة اقسام: مقدمة

تقليدية وثناء على المؤلف وتمجيد للمصنف. تلك هي الخاصية المشتركة بين المقرظين وهو ما دفعنا إلى الاقتصار على نماذج بدت لنا أكثر دلالة من غيرها من ناحية وحتى لا نطيل القول في هذا الباب من ناحية أخرى.

ومما يسترعي الانتباه في مجمل هذه التقاريظ حضور المصطلح الفقهي بكثافة في خطابات كثيرة من ذلك مثلا ما ورد في كلام سالم بوحاجب عند تمجيده للكتاب: «بيد أنه لم يسبق إلى التأليف في غرضه أحد من علماء الاسلام ولا استودعت لطائف مقاصده بشيء من صحائف الاعلام» كذلك قوله: «وأي شيء انجح لها من إستحصال السعادة الدنيوية باعمال شريعتها الكافل بسعادتها الاخروية».

وينحو أحمد بن أبي الضياف نفس المنهج قائلا: «فزادك الله كمالا على كمالك أوضحت فيه من قواعد شريعتنا المحمدية الصالحة لكل زمان بما فيها من اعتبار المصالح والاستحسان». ان عبارات من قبيل: المقاصد ـ استحصال السعادة الدنيوية والاخروية ـ اعتبار المصالح والاستحسان تتواتر في خطاب المقرظين مع مصطلحات وعبارات أخرى تدور في حقل الدلالة الفقهية مثل المشورة ـ تخريج الاحكام وجلب المصلحة ودفع الضرورة. تمحيض الأمة الاسلامية والنصيحة ويوافق هذه العبارات في كتب الفقه مصطلح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

نستنتج من هذا الخطاب التقريظي ما يلي:

1 ـ ان هذا الخطاب المستند استنادا واضحا الى المعجم الفقهي يحيلنا إلى بنية ثقافية ونمط في التفكير ينشّد اليهما هؤلاء المقرظون وهو الامر الذي حدا بهم إلى احلال خيرالدين منزلة الفقيه المجتهد المجدد في إطار المنظومة الشرعية.

هذه النزعة التقليدية في النظر الى الكتاب وصاحبه لا تبدو فقط في المعجم الفقهي وانما تتجلى كذلك في اسلوب الكتابة الذي حفل بالمحسّنات البديعية وخاصة بالسجع والترادف والازدواج.

2 ـ إن انغراس بعض المقرظين في بنية ثقافية تقليدية دفعهم إلى المغالات في أحكامهم دون انتباه إلى التطور الحاصل في المجتمع والفكر الإسلاميين، فتوهموا خيرالدين فذا في ميدانه وكان منقطع الصلة بجذور الفكر السياسي العربي الإسلامي، يقول محمد بيرم الخامس: «أولو رآه ابن خلدون لأقر بقصور نظره عما شاهده من حال العصائب. أو لو اطلع عليه الطرطوشي بعد إنجاز سياسات ملوكه لخجل من دبيبه بهذا النهج وسلوكه».

وفي نفس المنحى يقول محمد عريف: «فلقد كشف فيه من كنوز السياسة ما لو رآه مثل ولي الدين في هذا الوقت لطوى قرطاسه». والجدير بالملاحظة أن هذا التوجه يتعارض مع ما أقره خيرالدين في مواضع كثيرة من المقدمة من صلة وثيقة بالتراث العربي الإسلامي فقد استدل بالغزالي وبابن خلدون في الصفحة 99 من المقدمة كما استشهد بالماوردي في الاحكام السلطانية بالصفحة الثامنة بعد المائة إضافة الى رجوعه الى ابن العربي والمقريزي والتفتزاني.

ولقد انتبه عدد قليل من المقرظين إلى هذا التواصل بين خيرالدين والسلف فاعتبروا عمله إحيائيا يجدد القديم يقول محمد الرياحي: «فلله درك من مؤلف مجيد نسخت من حيث ولي الدين ولسانه الطارف والتليد (التقاريظ ص 269)

هذا الإختلاف في تنزيل خيرالدين في تاريخ الفكر السياسي العربي لا يعد في نظرنا جوهريا بل هو من قبيل التباين داخل التجانس بحيث لا يخرج جميع

المقرظين عن المنظور الشرعي الذي يقر اسبقية الديني على السياسي وتساميه عنه. إن هذا الامر لم يحجب عنهم أهمية الانفتاح على الآخر المغاير للأخذ عنه أو مراجعته يقول العربي زروق عن الكتاب: «فانه قد حوى من تفاصيل أحوال الدول وأنباء ما حصل للمشاهد منها وما كانت عليه الاول ما تقرّ به عين الحريص على التمسك بأسباب العمران وتنبعث به الهمم على سلوك الطرق الموصلة اليه دون توان» (التقاريظ ص 245)

هذا في شأن الأخذ عن الغرب أما فيما يخص مواجهته فقد فصل القول فيه أحمد بن الخوجة حين استصوب رأي خيرالدين فيما دعا إليه في برنامجه الاصلاحي وخاصة في ضرورة توفير المال اللازم لبلوغ الآمال في استرجاع شبيبة الإسلام» ومواجهة العدو بسلاحه بقول بن الخوجة: «فلا جرم ان مكافحته تفتقر الى النسج على منواله ومسابقته في مجال احتياله» التقاريظ ص 280).

هذا الرأي نجده يتأكد لدى محمد عريف حين يجمل القول عن الكتاب: «كيف لا ومدار أمره على إقامة ميزان العدل وسبر تنزيل النصوص الشرعية بمسار العقل وجبر خلل البلاد والعباد والتعريف بحال الاضداد ليتيسر القيام بواجب الاستعداد.» (التقاريظ ص 272)

إن هذا الاستحسان لمسعى خيرالدين (الأخذ عن الأمم غير الاسلامية) يتنزل في اطار شرعي يلح عليه المقرظون فيصبح برنامج خيرالدين متمثلا في إرجاع المرئي المادي المشاهد في الممالك الاسلامية الى أصول شرعية تقيم سلطة النص الديني مرجعا وحيدا لما هو دنيوي. يقول أحمد الورتاني: «فانه كتاب أبان فيه مؤلفه عن باع في السياسة مديد وذلك بمراعاة حال الوقت من غير خروج عن حدود الشريعة وما تقتضيه أصولها ولا تنافيه فروعها» (التقاريظ ص 254)

ان النفاذ الى البنية العميقة لخطاب المقرظين تقودنا إلى نتيجة تبرز فيها محدودا يشد خطاب خيرالدين الى مرجعية سلفية مغرقة في التشبث بالماضي عسر عليها استيعاب حركة التاريخ دون الاستنجاد بما هو لا زماني، فجعلت التاريخ عودا على بدء في حين استشرف خيرالدين مستقبلا يستفيد من تجارب الماضي دون أن يكررها أو يستنسخها. بهذا يغدو صاحب مقدمة أقوم المسالك متقدما عن أكثر مقرظيه الذين لم يوفقوا الى تمثل مشروعه النهضوي تمثلا كافيا هذا لا يعني انخراط جميع المقرظين في هذا المنظور وإنما نجد من بينهم من استوعب بصفة أفضل من غيره أبعاد دعوة خيرالدين نذكر من هؤلاء سالم بوحاجب ومحمد بيرم الخامس وابن أبي الضياف وذلك بما قدموه من تفصيل ووصف للكتاب وما أظهروه من تشبع بجوهر البرنامج الاصلاحي لخيرالدين.

هناك إذن تنويعات على الأصل الواحد دون ان تتباين عنه وهو ما يدفعنا إلى النظر في موقف الاستاذ أحمد عبد السلام الذي عد خيرالدين «زعيم جماعة بدأت آراؤها في مجال السياسة وكيفيات تطبيق هذه الآراء تتبلور» (المؤرخون التونسيون في القرون: 17 ـ 18 ـ 19 ـ ص 327)

فلئن كان التقريظ يقوم على المدح ويقتضي بالأساس استحسانا فانه لا يمنع من محاولة تقويمية للأثر وصاحبه خاصة في فترة تاريخية شهدت أحداثا حرجة قادت البلاد إلى مشارف الهاوية فلم يعترض أي مقرظ على آراء خيرالدين في إطار تطوير للمشروع الاصلاحي الذي تضمنه الكتاب بل إن السمة الرئيسية والوحيدة كانت التسليم بكمال الاثر وصاحبه

حتى أن أحمد كريم حاول نقد الاثر وأعاد النظر فيه مرارا: «فلم يجد في ما بيده منه شائبة اعتراض ورجع الفكر وهو عن جميع مقاصده راض».

كان خيرالدين إذن يمثل قطبا فكريا وإصلاحيا في نظر ما يسمى بالنخبة ولكن السؤال المطروح هو إلى أي مدى يمكن لهذه الجماعة ان تساهم في بلورة هذا المشروع وتطبيقه ولن يكون الجواب إلا سلبا.

خيرالدين في الدراسات الحديثة

إن هذه النظرة في آراء المقرظين ومواقفهم قادتنا إلى القول بمحدودية رؤى أصحابها ومنزعهم التقليدي (تقليديتهم) واحباسهم في اطار القراءة التمجيدية فهل تكشف الدراسات الحديثة عن قراءة مغايرة وتعامل مختلف؟

ان ما يعسر عملنا في الاجابة عن هذا السؤال تعدد الدراسات حول خيرالدين وتنوع زوايا النظر إلى انتاجه الفكري وممارسته الواقعية (إصلاحاته السياسية والادارية) ولهذا اقتصرنا في هذا القسم الثاني من بحثنا على:

1 ـ الفكر العربي في عصر النهضة لالبير حوراني ب. 3. 1977 دار النهار للنشر بيروت

2 ـ مقدمة تحقيق مقدمة أقوم المسالك لمعن زيادة. دار الطليعة بيروت ط. 1978.1

3 ـ دراسة الأستاذ أحمد عبد السلام في أطروحته: المؤرخون التونسيون في القرون 17 ـ 18 ـ 19 (بالفرنسية) وفي كتابيه: مصطلح السياسة عند العرب مواقف إصلاحية في تونس قبل الحماية.

ط. 1 فيفري 1987. الشركة التونسية للتوزيع.

4 ـ التأويل والمفارقة: لكمال عبد اللطيف.

5 ـ خيرالدين والبلاد التونسية لفان كريكن

وارتأينا تصنيف ما اعتمدناه في دراسات حديثة إلى أصناف ثلاثة:

1 ـ المقاربة التاريخية: ونعني بها ما تضمنته الدراسات الحديثة من إنزال لخيرالدين في فضائه التاريخي في تونس والمشرق وأوربا وهو أمر اتضح لنا في دراسات البير حوراني وفون كريكن وأحمد عبد السلام ومعن زيادة.

2 ـ المقاربة الواقعية: وهاجسها البحث في مدى ملاءمة خيرالدين النظر والتطبيق وقد بدا لنا هذا المنزع خافتا في بحوث أحمد عبد السلام وألبير حوراني ومعن زيادة ليغدو هاجسا أساسيا في دراسة فان كريكن.

3 ـ المقاربة التفكيكية: وتعني في نظرنا تفكيك آليات الخطاب الاصلاحي مفهوميا ومرجعيا وهي مقاربة بادية في أعمال أحمد عبد السلام في اثريه (مصطلح السياسة ـ مواقف اصلاحية) وفي عمل معن زيادة، وتختص بها دراسة كمال عبد اللطيف عندما تتجاوز التفكيك الجزئي المصطلحي لترتقي إلى تفكيك النسق المعرفي عموما.

المقاربة التاريخية

ويتنازعها خطان أولهما أقرب إلى حصر خيرالدين وتجربته في فضاء تونس مع الإشارة إلى انفتاح برنامجه على فضاء أرحب يشمل الممالك الإسلامية ويتمثل هذا الخط دراسات أحمد عبد السلام بشكل بارز فكأننا بهذا الدارس حريص على تأكيد خصوصية التجربة الاصلاحية في تونس حتى انه عندما يفكك مصطلح السياسة عند العرب في كتابه (مصطلح السياسة عند العرب) يقصر عمله على اربعة أعلام تونسيين هم ابن خلدون وخيرالدين وابن أبي الضياف ومحمد بيرم الخامس.

وإذا ما استعدنا الجدل حول مشرقية خيرالدين أو مغربيته وعنوان أطروحته المؤرخون التونسيون تأكد لنا هذا المنزع الاول.

أما المنزع الثاني فيتجاوز تونسية خيرالدين ليضع برنامجه الاصلاحي في إطار إسلامي فلا يورده إلا في سياق مقارني سواء تعلق الامر بمسألة جزئية كمفهومي الوطن والامة أو بالتجارب السياسية والفكرية العامة داخل البلاد الاسلامية أو تجاوز الأمر كل ذلك الى أشكال نهضوي عام هو علاقة الأنا الاسلامية بالغرب المغاير من ذلك ما أشار إليه ألبير حوراني عندما قارن في كتابه ص 114 بين خيرالدين والطهطاوي وأشار إلى استعمال خيرالدين لتعابير الطهطاوي في الوطن وحب الوطن بمعناها العام كمرادف للجماعة السياسية والوجدان العام لا بمعناها الخاص، وبذلك كان بعيدا جدا عن روح «القومية الحديثة» التي تعتبر كل أمة فريدة بحد ذاتها.

وتتوسع دائرة هذه المقارنة لتشمل الرؤية العامة والممارسة فتؤكد على انخراط خيرالدين في سياق نهضوي شامل. يقول معن زيادة في مقدمة تحقيقه ص 20: «وكتاب خيرالدين... يذكرنا بالتغيرات الجذرية التي أحدثها محمد علي باشا في مصر وما نتج عنها من حركة فكرية بدأها رافع رفاعة الطهطاوي وتابعها الافغاني ومحمد عبده وغيرهما ويعيد إلى الأذهان التنظيمات الاصلاحية في الدولة العثمانية ومشاريع الدستور في تونس بدءا من سنة 1861»

أما هاجس التقدم والهوية ـ وهو القاسم المشترك بين زعماء النهضة جميعا ـ فقد نبه اليه ألبير حوراني عند مقارنة الطهطاوي بخيرالدين فأكد على اعجابهما بأوروبا ووقوعهما تحت تأثير مظاهر تمدنها الحديث، لكنه أشار إلى تميز خيرالدين عن الطهطاوي عندما أدرك خطر الغرب على البلاد الاسلامية رغم اعجابه بمؤسساته. هذا الرأي يؤكده فان كريكن فيكشف عن الموقف الدفاعي لخيرالدين ازاء أوربا يقول: فهو يقف في صف الإسلام والأمة كاشفا للأوروبيين عن أن أساس حضارتهم ليست أساسا أوربية نصرانية ولكنها عالمية وأن المسلمين يملكونها أيضا بفضل الشريعة».

المقاربة الواقعية

وقد عنينا بها مدى ملاءمة خيرالدين بين آرائه الاصلاحية وتجسيده لها واقعيا ويحسن أن نشير إلى أن الدارسين المحدثين نظروا لهذه المسألة في مرحلتين:

- حياة خيرالدين السياسية قبل توليه الوزارة الكبرى في تونس والصدارة العظمى في تركيا.
- مرحلة الوزارة الكبرى والصدارة العظمى

إن ميزة هذه المقاربة هي تعريف القارىء بأهم النشاطات السياسية والدبلوماسية التي باشرها خيرالدين سواء في صلب السلطة أو على هامشها داخل البلاد وخارجها وهذا التعريف يتوفر في دراسات فان كريكن وألبير حوراني وأحمد عبد السلام. فألبير حوراني يحدد توجهات سياسة خيرالدين في المستوى الواقعي فيقر بأن سياسة هذا المصلح كانت طوال عشرين سنة ذات شقين: «محاولة ضد النفوذ الأوروبي بالنفوذ التركي وإقامة بعض الرقابة الدستورية على الباي».

يؤكد هؤلاء الدارسون على المنزع الواقعي لسياسة خيرالدين فهو في نظر كريكن ينخرط في السياسة العامة التي ينتهجها الباي ووزيره مصطفى خزندار حتى وان عارضها فإن ذلك لا يتخذ طابعا قطعيا بل يظل خيرالدين على صلة بها فلما استقال سنة 1862 من رئاسة المجلس الأكبر ومن وزارة البحر ظل يحتفظ

بعضويته في المجلس الاكبر وفي المجلس الخاص للباي وقام بمهمات دبلوماسية في الأستانة وأوروبا (باريس - فيانا - برلين 1863) بل ان انخراطه يتجلى بوضوح عند تصويته بالموافقة على مضاعفة المجبى في المجلس الأكبر بعد ان عارض ذلك بالمجلس الخاص.

غير ان هذا الانضواء تحت سياسة الباي لم يمنع خيرالدين من اتخاذ مواقف أكثر انسجاما مع قناعاته الشخصية فقد أورد كريكن في كتابه نقلا عن خيرالدين في مذكراته قوله: «وبما أنني لم أرد بوجودي في المسؤوليات المساهمة في خداع وطني بالتبني الذي كان يجر بلا شفقة ولا رحمة إلى الخراب قدمت استقالتي من رئاسة المجلس ووزارة البحرية ودخلت الحياة الخاصة.» إن مضمون هذا القول يدل في نظرنا على أن خيرالدين وإن انخرط في التمشي السياسي لبايات تونس، فانه بقي على وعي بالنتائج الوخيمة لذلك من ناحية، وعلى إدراك لحجمه السياسي داخل جهاز الدولة وهو عجز يظهر أنه سعى الى تنميته حين تكون الملابسات السياسية أكثر ملاءمة وهو ما سيتحقق جزئيا مع تجربة الوزارة الكبرى.

إن خيرالدين الواقعي - على عبارة فان كريكن - سعى في مرحلة ما قبل الوزارة الكبرى الى تطبيق آرائه بقدر ما أتاحت الظروف السياسية من ذلك انه استطاع تنظيم وزارة البحر تنظيما محكما، لكن ضعف الميزانية والفوضى المالية في الدولة حالتا دون ذلك ولعل هذه الاوضاع المالية والسياسية هي التي دفعته إلى محاولة إدخال نوع من الرقابة الدستورية على الحياة السياسية في البلاد لتنظيمها وصد النفوذ الأجنبي وإذا ما استحضرنا دوره المتميز على رأس الكوميسون المالي وسعيه الى التخفيف من مديونية البلاد آنذاك (وما قام به من إصلاحات في مجال التعليم والقضاء والصناعة) تأكد لنا بوضوح هذا المنزع الواقعي في تجربته السياسية.

لا نلاحظ اذن ان اختلافا في الدارسين في تقويمهم لهذه المرحلة الأولى في حياة خيرالدين السياسية وإبرازهم لهاجسه الاصلاحي الذي يميزه عن أقرانه من رجالات السياسة في عصره.

أما بالنسبة إلى المرحلة الثانية التي غدا فيها خيرالدين رأس الطبقة الأولى في الدولة فإن الإشكال فيها يتمثل لدى الدارسين في مدى اخلاص هذا المصلح لآرائه التي بلورها في مقدمة كتابه بالسعي الى تطبيقها. يشير ألبير حوراني إلى الانتقادات الموجهة لخيرالدين خاصة عندما أصبح رئيسا للوزراء ولم يقم بأي مسعى لاعادة الحياة الدستورية كما يشير أحمد عبد السلام إلى نقد أصحاب خيرالدين لتخليه عن تطبيق آرائه (انشاء المجالس الاستشارية - النظام الدستوري - المؤرخون التونسيون...)

ولقد كانت مقاربات هؤلاء الدارسين في مجملها واقعية تبريرية تحاول الدفاع عن هذا المصلح وعن قصوره الإجرائي بالتقاط الوقائع المعوقة لتحقيق برنامجه في الاصلاح وهكذا نجد ألبير حوراني على سبيل المثال يربط بين أسباب فشل تجربتي الوزارة الكبرى في تونس والصدارة العظمى بالأستانة ويحصر الاسباب في الفوضى المالية والصراع على النفوذ بين الدول الكبرى ورغبة السلطان في الاحتفاظ بسلطته المطلقة.

لقد لخص فان كريكن في فقرة جامعة في تمهيد كتابه خيرالدين والبلاد التونسية الأسباب العميقة التي عطلت خيرالدين عن انجاز حلمه الإصلاحي يقول:

«لكن خيرالدين - رغم هذه العراقيل - حاول أن يبدو في مظهر من يجري القوانين داخل الدولة يتجلى

ذلك خاصة في حرصه الشديد على محاكمة الوزير الاكبر السابق مصطفى خزندار محاكمة تستجيب لمقتضيات القانون. فقد سعى من خلال تركيبة المحكمة إلى أن يضمن للمتهم حقوقه وللدولة حقوقها فكان أعضاء المحكمة علي باي رئيسا ومفتي الحنفية أحمد بلخوجة وقاضي المالكية محمد بن الطاهر النيفر ومحمد خزندار ورشيد كاهية عامل الكاف أعضاء.»

يتفق أغلب الدارسين الذين اطلعنا على اعمالهم على المنزع الواقعي في سياسة خيرالدين الاصلاحية خاصة بعد توليه الوزارة الكبرى والصدارة العظمى ولكن ألا يمكن الحديث عن واقعية مضادة تشكك في الرصيد الاصلاحي لصاحب أقوم المسالك؟

المقاربة التفكيكية

وتستمد هذه المقاربة طرافتها من محاولة الحفر في الجهاز المفهومي والحقل المعرفي اللذين يصدر عنهما خيرالدين في خطابه الاصلاحي. فلئن بدت خافتة في بعض الدراسات ذات الصبغة التاريخية التعريفية، فانها برزت محورا أساسيا في دراستي أحمد عبد السلام مصطلح السياسة عند العرب ومواقف اصلاحية قبل الحماية، وفي مقال كمال عبد اللطيف الذي نشره أول مرة بمجلة دراسات عربية العدد العاشر أغسطس 1983، ثم ضمه إلى مقالات أخرى ونشره في كتاب «التأويل والمفارقة» نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي ط. 1987. المركز الثقافي العربي ـ الرباط). وعنوان المقال المخصص لخيرالدين هو: «قراءة في مقدمة خيرالدين».

وتنحو المقاربة التفكيكية منحيين: أحدهما يفكك المصطلحات الواردة في مصنفات المصلحين التونسيين (خيرالدين ـ ابن أبي الضياف ـ بيرم الخامس) ويشدها الى مرجع تاريخي فكري متميز هو النص الخلدوني وهذا عمل جاد يساهم في البحث عن تاريخية الألفاظ والمفاهيم في هذا الحقل المخصوص (المصطلح السياسي الغربي) فيقدم مادة واضحة تغني مشروع المعجم العربي التاريخي أو معجما متخصصا في هذا المجال.

لقد نظر الأستاذ أحمد عبد السلام في مصطلحات السياسة ـ الحرية ـ الملك ـ الثورة. وفي تفكيكه لمصطلح السياسة عند العرب ضبط حقله الدلالي بالتمييز بين مختلف المعاني التي يتخذها اللفظ عند الفقهاء والملوك والانبياء وعند ابن خلدون الذي يعد السياسة «حسن الملكة» أي عدلا واعتدالا وعندما خلص الباحث الى دلالة السياسة عند خيرالدين قلب أوجه المعاني في «أقوم المسالك» واستنتج جدة المفهوم في مقدمته نتيجة الربط بين السياسة والعدل وتقدم العلوم والصنائع واتساع الثروة المادية. ولا ـ يخفى حضور الفكر الخلدوني في هذه الرؤية وانتساب خيرالدين للفكر السياسي العربي الإسلامي. لكن أحمد عبد السلام يرى إضافة إلى هذا الانتهاء محاولة مبطنة من صاحب «أقوم المسالك» لاتخاذ النقل ذريعة لإدخال مفاهيم حديثة في إطار عتيق «وهو أمر لا يتوفر حسب الباحث في نص الإتحاف لاحمد بن أبي الضياف».

تسعى تفكيكية الاستاذ عبد السلام الى تأصيل خيرالدين في الفكر السياسي التقليدي بابراز التواصل مع سابقيه، لكنه لم يغفل بعض إلماعات في فكر هذا الرجل يتضح ذلك في حديث عبد السلام عن الثورة وعن عدم انخراط خيرالدين في الموقف الاسلامي منها والذي يعتبرها فتنة وخروجا عن إجماع الأمة فخيرالدين كما يرى عبد السلام لم ينظر الى ما وقع بفرنسا وانجلترا من ثورة انطلاقا من رأي الفقهاء بل أشار الى ما ترتب عن الثورة الانجليزية في ظهور

للتجربة الدستورية وعن الثورة الفرنسية من تمدن.

هذا السعي إلى تأصيل خيرالدين وتفكيره في الحق السياسي التقليدي لم يحل دون التنبيه الى توليده للمعاني من نصوص السلف بتطعيمها ببعض المفاهيم المستحدثة في الغرب لكن هذه المزاوجة أدت في نظر الباحث إلى «الالتباس والتعميم وطمس الفروق بين المصطلحات» الفقهية والتجربة السياسية الحديثة في أوروبا (مواقف إصلاحية ص 148)

إذا كانت مقاربة أحمد عبد السلام في جوهرها مقاربة تفكيكية داخلية لا تنفتح إلا قليلا على المنظومة الغربية فان مقاربة كمال عبد اللطيف وهي التي تمثل المنحى الآخر في التفكيك (التفكيكية الشمولية) تنظر الى الخطاب الاصلاحي في أرضية معرفية أشمل لتقيم موازنة بين منظومتين فكريتين متقاربتين.

لقد حدد الباحث الإطار الذي يتنزل فيه فكر خيرالدين ومقدمة كتابه فأشار الى السمات «الجوهرية للخطاب السياسي العربي المعاصر» ورأى أنه خطاب يطغى عليه طابع الازدواج الانتقائي وأن المتتبع له يجد نفسه أمام اطارين مرجعيين متناقضين هما المصادر الاسلامية من جهة ومصادر الفكر السياسي الليبرالي والاشتراكي من جهة أخرى. ولما تخلص الى دراسة نص المقدمة أكد على الطابع السجالي البارز فيها. يقول كمال عبد اللطيف: «وهذا الطابع يضفي على النص بعدا واقعيا يجنبه الطابع المعياري التأملي ويضفي عليه الطابع الظرفي والنفعي المباشرين»

إن هذا الطابع السجالي في نظرنا يحتم ثنائية عنصراها خيرالدين من جهة وخصومه في الداخل والخارج من جهة أخرى وقد دفعه ذلك الى إحلال القناعات الدينية الراسخة محل الفلسفة السياسية فوظفها في خدمة السجال السياسي وبالتالي في خدمة السياسة بمفهومها النفعي الإجرائي المباشر ومن ثمة يغدو حديثه عن عدم التعارض بين السياسة الشرعية والتنظيمات السياسية توضيحا لمقاصد الشريعة وتوظيفا سياسيا لها.

إن طغيان الطابع السجالي في نص خيرالدين وغياب التأصيل النظري يدفعنا إلى رفض ما ذهب إليه معن زيادة من إبراز لمنزلة كتاب «أقوم المسالك» حين عد مقدمته «محاولة واعية لمعالجة بعض مشكلات الفلسفة السياسية» لأنها «وضعت الأسس النظرية للتحديث والتجديد» ص 43. وجعل الكتاب «يشكل نموذجا فريدا لدارسي التاريخ السياسي والفلسفة السياسية» ص 23.

ان الاستدلال على غياب التأصيل السياسي في مقدمة كتاب «أقوم المسالك» يورده كمال عبد اللطيف بالوقوف على بنية النص وتقسيمها إلى بنية ظاهرة وأخرى عميقة. فالبنية الظاهرة تقود الدارس إلى القول بليبرالية خيرالدين خاصة إذا وقع الاستناد الى ما كتبه عن التمدن الأوروبي وكدور التنظيمات والإصلاحات الادارية تصورا وانجازا وما أبرزه من اعجاب بأوروبا. أما البنية العميقة فتكشف عن مزج خيرالدين بين مرجعين متعارضين تأرجح بينهما وهما مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي ومفاهيم السياسة الشرعية، لكن خيرالدين وهو يركب ذينك المرجعين يميل الى احتواء السياسة العقلية ضمن منظور السياسة الشرعية ويطابق مثلا بين مفهوم الرعية ومفهوم المجتمع المدني فيطمس الحدود والفروق ذلك أن المجتمع المدني يقر ضرورة الفصل بين الديني والسياسي ويتأسس على الفكر العلماني بينما ينخرط مفهوم الرعية في تصور يقيم النص الديني مرجعا وحيدا لا محيد عنه وطبيعي أن تغدو مماثلة كهذه في نظر الباحث مماثلة مستحيلة تقود صاحبها الى «خيانة النص السياسي الليبرالي وخيانة منطوق ومضمون

المفهوم الاسلامي أيضا ومن امثلة المماثلة المستحيلة الشورى مقابل الحكم النيابي وأهل الحل والعقد مقابل المجالس الانتخابية. . .

بهذا التناقض والإنتقاء يشكل خيرالدين ـ حسب كمال عبد اللطيف ـ عائقا من أخطر عوائق الخطاب السياسي العربي المعاصر، إنه عائق نفي السياسة العقلية بدمجها في إطار السياسة الشرعية وهو ما يؤدي الى نفي كل طابع ليبرالي عن خطاب خيرالدين.

ان مقارنة كمال عبد اللطيف أبانت عن غياب الوعي النقدي في كتابة خيرالدين السياسية وهي تحاول المماثلة بين نسقين معرفيين وتجربتين سياسيتين بينهما تغاير جوهري وحكمت على خيرالدين بالقصور التأسيسي الشامل وحبسته داخل الفكر السياسي العربي التقليدي فما وجه الإختلاف بين التقاريظ والدراسات الحديثة؟

من أهم الاختلافات في نظرنا كيفية تقبل نص خيرالدين فنحن مع المقرظين إزاء خطاب تمجيدي تغيب فيه القراءة النقدية لأسباب منها الولاء السياسي والاقتناع الجازم بقيمة برنامج خيرالدين كمنقذ للمسلمين والمصالح الخاصة.

أما مع الدارسين المحدثين فإن القراءات تتفاوت من حيث اهتمامات أصحابها ومداخل معالجتهم للنص، ، فلئن حشر المقرظون نص مقدمة «أقوم المسالك» في المنظومة الشرعية تأصيلا لها في فضاء سلفي ينغلق أصحابه على ماضيهم مرجعا وهوية فإن الدارسين المحدثين و ـ إن اجلوا بعض الوشائج مع القديم في نص خيرالدين ـ فجروا النص وسعوا الى استشراف آفاقه واستجلاء حدوده وحاولوا الانتهاء الى احكام موضوعية في حين قصر المقرظون عن ذلك وسقطوا في مطلق الاحكام وبالغ الاستحسان فحرموا المتأخرين عنهم من اكتشاف لحظة إبداع النص في حرقتها ولذتها.

* أحمد الجوة : أستاذ ملحق بكلية الآداب بصفاقس.
** رضا بن سعيد : أستاذ ملحق بالمعهد العالي للمعلمين بصفاقس

مفهوم الدستور عند خير الدين التونسي

منوّر المليتي*

تمهيد

قد لا أبالغ إذا قلت ان خير الدين التونسي كان مصلحا فكريا وسياسيا في نفس الوقت وأنه الوحيد الذي جمع بين الإصلاح كفكرة وكدعوة وبين الاصلاح كفعل وكإنجاز. فقد مكنته خبرته السياسية والادارية من تجاوز ذلك الفاصل بين عالم الافكار وعالم الافعال فكتب عن الدولة ومارس تسيير شؤونها، وكتب عن التمدن وأنجز العديد من المؤسسات التي تهدف الى «التمدين». ومن أهم المفاهيم التي اعتنى بها نجد مفهوم الدستور الذي جعل منه عنصر النظام الذي لا يقوم العمران بدونه. بل جعل من الدستور شرط قيام دولة عادلة وقوية في نفس الوقت، في هذا السياق حاولت ان اتطرّق إلى خلفيات مفهوم الدستور وأبعاده في فكر خير الدين من خلال كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

O الدستور :

لقد سادت فكرة عامة لدى رجال الاصلاح منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر بأن المجتمعات العربية والاسلامية قد اختلّت هياكلها ومؤسساتها كما عجزت أيضا عن أداء وظائفها، وهذا يعني ضمنيا أن الفكر الاصلاحي أولى أهمية خاصة لعنصر «النظام»[1] بمعناه الشامل، سواء في ما يتعلق بالنظام الاجتماعي والسياسي أو في ما يتعلق بالنظام الفكري والنظري. ولئن خص سعيد بنسعيد في كتاباته الاهتمام بمفهوم النظام على الكتابات والاصلاحات السلفية فإننا نلمس حضور هذا المفهوم في أغلب الاعمال التي حاولت أن تنهض بالمجتمع «المريض»[2].

أصبح الفعل التّحديثي شديد الارتباط بضرورة إيجاد تنظيمات إدارية وسياسية تحدد جملة من العلاقات الضرورية لاشتغال المجتمع يمكن حصرها كالتالي :

ـ تقنين العلاقة بين الحاكم والمحكومين .

ـ تحديد مختلف العلاقات بين المحكومين فيما بينهم

ـ إقامة حد أدنى من النظام بين المؤسسات التي هي الآليات الموضوعية لاشتغال المجتمع نفسه .

ولم يكن لفكرة «التنظيمات» التي ظهرت أولا في

الدولة العثمانية أن تجد تجسيداتها العينية في أغلب البلدان العربية خارج مفهوم «الدستور»، يقول علال الفاسي «لقد اشتمل مشروع الدستور على الجوانب التي كانت تشغل بال النخبة المثقفة في البلاد»[3] . انه «مسألة المسائل كما قال لطفي السيد»[4] .

ونجد نفس الاهتمام لدى خير الدين التونسي الرجل الذي مارس تسيير مؤسسات الدولة فعايش عن قرب انحلالها واضمحلال فعاليتها متحدثا عن الفوائد التي دفعته لكتابة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. «أهم تلك الفوائد عندي التي هي في هذا التأليف مناط قصدي تذكير العلماء الاعلام بما يعينهم على معرفة ما يجب اعتباره من حوادث الأيام وإيقاظ الغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعوام ببيان ما ينبغي أن تكون عليه التصرفات الداخلية والخارجية»[5] .

يكشف لنا هذا الاستشهاد المقتطف أن خير الدين كان مقتنعا بأن «التصرفات الداخلية والخارجية» تفتقر إلى آليات تضبطها جميعا، يعني بالتصرفات الداخلية تسيير الشؤون الداخلية سواء منها الادارية أو السياسية، ويعني بالتصرفات الخارجية العلاقات الخاصة والعامة وأساسها العلاقات الدبلوماسية بالمفهوم الحديث .

ويبدو أن الدافع الأساسي لموقف خير الدين هذا هو غياب مؤسسات تنظيمية داخل المجتمع تقنن الممارسات فتنزع عنها الصبغة الشخصية لتجعل منها تقاليد ذات قوانين منظمة وأطر واضحة. وفعلا فقد كان هذا المطلب حاضرا في أغلب المبادرات الاصلاحية العربية، وما تجربة مصر في عهد محمد علي وما تجربة تونس في عهد المشير الاول أحمد باشا الا شاهد موضوعي على أن الشعور العام بتآكل الهياكل المحلية التقليدية كان فعلا قد سيطر على أغلب المبادرات الاصلاحية.

ان «هذا ما يفسر كون المسألة الدستورية كانت محور الفكر الاصلاحي السياسي العربي الاسلامي الحديث»[6]، فمنذ الطهطاوي ظلت فكرة الدستور هي محور اهتمامات المصلحين، لا محالة فنحن نعلم أن ذلك لم يكن بمعزل عن الانجازات الغربية التي تمت آنذاك ونعني بالتحديد دستور 1818 الفرنسي الذي اهتم به رفاعة رافع الطهطاوي أيما اهتمام، ولكن يبدو أن خير الدين كان يعمل على اضفاء صبغة خاصة على فكرة الدستور التي طرحها في كتابه جاء في الصفحة 95 تساؤلا هاما اختزل رهان عملية التقدم المفقودة والمنشودة «هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد المشار إليه (أي الاستعداد للتصدي للآخر الذي لا يكون الا الغرب) بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا، وهل يتيسر ذلك التقدم بدون اجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسس على دعامتي الحرية والعدل اللذين هما اصلان في شريعتنا، ولا يخفى انهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك»[7] .

لن تكون هذه «التنظيمات» سوى «دستور خاص ينظم اشتغال مؤسسات البلاد كما ينظم أيضا علاقات الناس، وتبدو خصوصية خير الدين في أنه يريد أن يأخذ مفهوم الدستور من خلال اعتبارين أساسيين :

1 ـ الاعتبار الاول هو «المشاهد عند غيرنا» ويعني به ما توفر لدى الاوروبيين من نظم تمكنت من عقلنة الممارسة الادارية والفعل السياسي، فظهر الغرب كمجتمع منظم ذي هياكل اقتصادية وسياسية واجتماعية منظمة قادرة على تأطير نشاطات الافراد على توظيفها بما يخدم «المصلحة العامة» تلك الفكرة

التي استحوذت على أفكار المصلحين واللبراليين منهم خاصة .

2 ـ الاعتبار الثاني هو «الأصل في الشريعة» وقد خص بالذكر خير الدين هنا مفهومي العدل والحرية وهو يعني ضمنيا أن العودة إلى «الأصل» لا تعني الرجوع إلى الشكل التنظيمي الاسلامي كما يفعل السلفيون وانما يحدد هذه العودة في «أصل الشيء» بمعنى آخر، يصر خير الدين على أن فكرة التنظيمات المنشودة لا تعني العودة المباشرة الى المجتمع الاسلامي الأول بل هي تنظيمات تأليفية بين «الأصوات الذاتية وبين ما توصل إليه الفكر الاوروباوي».

إن هذه الخصوصية الانتقائية التي تجعل من الارث الذاتي «أصولا» قبل كل شيء أي منابع أولى وليست أطرا يتحتم نسخها كما هي أو اسقاطها على الواقع دون مراعاة الظروف التاريخية الخاصة، والتي تجعل أيضا من المنجزات المؤسسية الغربية مثالا قابلا للتجسيد في المجتمع التونسي في القرن التاسع عشر، هذه الخصوصية هي التي ستدفع بخير الدين التونسي إلى أن يتمكن من التوفيق بين مجالين عجز غيره من المصلحين أن يوفق بينهما : أعني مجال الفكر والتنظير أي الدعوة ومجال الممارسة أي الانجاز.

○ الدولة/ الدستور :

يقوم خير الدين بعملية ربط فكرية وموضوعية بين مدى تركز جهاز الدولة وقدرته على احكام تسيير الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وبين الحركية التاريخية نحو مزيد من تحقيق مزيد من الاضافات العلمية والمعرفية التي من شأنها ان ترقى بالمجتمع من مستوى «الانحطاط» الى مستوى «التمدن».

يتحدث عن تقدم الدول الاوروباوية قائلا «انما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي ، وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الارض بعلم الزراعة والتجارة وملاك ذلك كله الامن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم»[8]فقوة الدولة إذن ليست كما شاع لدى «السلاطين العثمانيين» بقوة «السلطان» بمعناه ذلك الشخص القوي الارادة، و«قوة الدولة بالاستناد إلى معايير موروثة فقدت حركيتها وجدواها، بل على العكس من ذلك تماما كلما استندت الدولة إلى الاشخاص وغابت المؤسسات كلما هزلت واستفحلت فيها عوامل الاضمحلال والتلاشي، إن قوة الدولة في رأي خير الدين تكمن في ارتكازها على مؤسسات عامة ذات وظائف محددة، بل أكثر من ذلك . الدولة في حد ذاتها تعني نفيا «للشخصية» لانها تعني أولا وقبل كل شيء ذلك الجهاز المؤسسي الذي يشتغل وفق قوانين مضبوطة وخارج نطاق تأثيرات الافراد.

في هذا السياق الخاص يتنزل اهتمام خير الدين بتمدن أوروبا وتخلف المسلمين، وفي نفس السياق يشير إلى أن كتابه هو «إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حالة الامة الاسلامية»[9]

ولن تصل هذه الامة الى حالة حسنة إلا إذا نظمت فعلها السياسي ـ وبالتالي مجال فعل الدولة ـ بما يضمن علاقة هيكلية بين فضاء الدولة وفضاء المجتمع. كأن الدستور في فكر خير الدين هو شرط إمكان وجود الدولة وهو مؤشر قوتها، وكأن الدولة ـ كجملة من الهياكل المنظمة ـ هي تجسيد عيني للمفاهيم والقوانين الدستورية. وبمعنى آخر فان العنصر التنظيمي هو الذي يضمن تركّز دولة قوية قادرة على ان تحقق التمدن وبناء العمران.

هذا ما يفسر لنا توجه خير الدين التونسي الى انجاز

عمليات إصلاح هيكلية لأغلب مؤسسات الدولة وقد بدأ بأهمها وأعني، اصلاح التعليم، وتأسيس المدرسة الحربية، وهو لم يكتف فقط بـ «الدعوة» الى الاصلاح المفاهيمي كما فعل الافغاني وعبده مثلا، بل تجاوز ذلك المستوى النظري لينفّذ فعلا جملة التصورات الاصلاحية التي اقتنع بها .

ان علاقة الدولة بالدستور في التاريخ الاسلامي هي علاقة تكاد تكون مفقودة حتى لو استعملنا كلمة «دستور» بالمعنى العام، لقد كانت الممارسة السياسية تستند إلى جملة من المبادىء العامة والمعيارية[10] المتفق عليها من طرف الفقهاء والتي فقدت تأثيرها شيئا فشيئا وخاصة منذ تركز الدولة الاموية حين أقيمت مؤسسات الدولة على مفهوم «الملك العقلي الذي يوظف العنصر الشرعي بما يخدم الظروف التاريخية الخاصة وكأن خير الدين مقتنع بمثل هذا التصور يقول : «إن ملك الاسلام مؤسس على الشرع الذي من أصوله (...) وجوب المشورة وتغيير المنكر والعلماء أعرف الناس به، كما أن الوزراء اعرف بالسياسة ومقتضيات الاحوال».

تفترض الدولة آليات محددة لضبطها، كما تفترض أيضا فضاء ثقافيا يضفي على وجودها الشرعية اللازمة: تتمثل الآلية هنا في مفهوم الدستور، ويتمثل الفضاء في وجود «اقتناع واعتقاد ديني بأحقية ممارسة الدولة لسلطاتها : ولئن كان العلماء عالمين بالشرع وبما يجب ان يكون عليه المسلم فان الوزراء (أي السياسيون) اعلم بما يجب ان تكون عليه الممارسة السياسية.

○ مفارقة الدستور/ الشرع

إن مفهوم الدستور ليس مفهوما محايدا أبدا ذلك ان السياق التاريخي الخاص الذي نشأ فيه (في كتابات المصلحين العرب والمسلمين) كان يعني ضمنيا سياق السيل الحضاري الأورباوي، و«كان التقدم يعني اجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا»[11] .

هذا يعني أن هناك استبطانا للآخر (الغرب) الشيء الذي جعل منه «بعدا أساسيا في التصور»[12] ، وبأكثر تحديد فإن مفهوم الدستور يحيلنا مباشرة الى «الكونستيتسيون الفرنسي بتعبير الطهطاوي. فنحن أمام مصطلح تبلور في الثقافة السياسية الغربية حتى صيغ في شكل نهائي : ولعل خير الدين كان شاعرا بخطورة هذا البعد التاريخي للمفهوم و بـ «اغترابه» عن الثقافة السياسية الاسلامية»، فحاول أن يرجع الى مبادىء عامة تمكن من استساغة الدستور، من ذلك «أصول الشريعة»، و «المصلحة العامة» و«التبصر في الاحوال الداخلية والخارجية. بل انه التمس في رسالة بيرم الاول في السياسة الشرعية الادلة الصريحة على أن الاقتباس لا يعني مخالفة مبادىء الدين، ويستشهد برأي شيخ الحنفية الذي قدم تعريفا خاصا لمفهوم السياسة الشرعية وهو «انها ما يكون الناس معه أقرب الى الصلاح وأبعد عن الفساد وان لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي[13]ان استشهاد خير الدين بتعريف بيرم الخامس لمفهوم السياسة الشرعية ليس استشهادا عفويا وانما يتضمن موقفا يتعلق بضرورة التمييز بين السياسة الشرعية التي هي من اختصاص رجل السياسة مع المحافظة على التوازن العقائدي بين النص والممارسة، وبين الشرع الذي يبقى مجال التفقّه فيه من مشمولات العلماء.

ان هذه المفارقة القائمة بين مفهوم السياسة بمعناها الدنيوي والتي تخضع قسرا الى ممارسات نفعية بحتة وبين الشرع كمفهوم ديني أشمل هي التي تفسر لنا تأكيد المنظور السلفي على ان دستور المسلمين هو

القرآن وهي التي تفسر لنا في نفس الوقت أن هذا المنظور لم يتمكن من تأسيس اصلاحات موضوعية بل بقي متعلقا بجملة من الافكار المعيارية التي تقيس حاضر البلاد العربية والاسلامية على ماضيها[14] ومن خلال أقوم المسالك يبدو خير الدين قد تجاوز هذه المفارقة لأنه يفصل فصلا واضحا بين مجال الممارسة السياسية ومجال الممارسة الدينية لأن السياسة الشرعية كما عرفها هي مفهوم خارج نطاق الفقه الديني بل هي من مشمولات الفقه السياسي فالفعل السياسي فعل آني يخضع للضغوطات التاريخية وللعلاقات المصلحية بمعناها العام وهو قابل للتغير بتغير الشروط الموضوعية، أما الفعل الديني فهو فعل مطلق عام غير قابل للنسبية ، انه ثابت لأنه فعل يجسد علاقة الانسان بالله وسيستمر كذلك باستمرار الانسان.

○ وظيفة الدستور :

بعد أن تبين ان فكر خير الدين فكر ينزع نحو «الدنيوية» يلغي ضمنيا الفكر المطلق الخارج نطاق الشروط التاريخية ، يمكن ان نخلص الى ان تأكيده على مفهوم التنظيم يعني - في ما يعني - البحث عن تنشيط المؤسسات والهياكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فالتقدم الاوروباوي لم يكن الا نتيجة موضوعية لقيام التنظيمات في بلدان أوروبا، وما حالة الانحطاط التي تعيشها إيالات الدولة العثمانية الا نتيجة موضوعية أيضا لحالة الفوضى الادارية وعجز المؤسسات على القيام بوظائفها. من هنا نفهم ان لمفهوم الدستور بعدا حمائيا للمجتمع التونسي يقول خير الدين «ان التمدن الاوروباوي تدفق سيله في الارض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لاوروبا من ذلك التيار الا اذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق[15] .

ان وظيفة التنظيمات هي قبل كل شيء وظيفة حمائية، تحمي المجتمعات المجاورة لأوروبا (وتونس أقربها) من فقدان ذاتيتها (الغرق) ، وحتى تحافظ هذه البلدان على كيانها وعلى كينونتها فما عليها الا الاقتباس الواعي من الغرب قبل ان يغمر السيل المجتمع المحلي فيفقد مبناه ومعناه.

ان الاقتباس عند خير الدين لا يعني «الاغتراب» عن الثقافة المحلية، بل على العكس من ذلك انه من اجل المحافظة عليها وحمايتها من السيل الاوروباوي أولا ومن أجل البحث عن الفعالية الذاتية لها بعد ان فقدت «الثقافة العربية تحكمها بالواقع وبسلوك الناس والجماعات وأفعالهم»[16] .

إذن لماذا هذا التأكيد على التنظيمات وعلى الدستور؟ «ان الداعي إليها ليس الا تحسين إدارة المملكة وحفظ حقوق الامة في النفوس والعرض والمال وكف الأيدي الجائرة من الولاة ونحو ذلك من المصالح»[17] .

ان البعد الوظائفي للدستور يعني قبل كل شيء «ضبط كليات السياسة» حتى تكون هناك مرجعية دستورية وقوانين سياسية واضحة متفق عليها من طرف الجميع : الحاكم والمحكومون، ومن خلال هذا التحديد الخاص الذي يعطيه خير الدين لمفهوم الدستور ولوظيفته التي هي وظيفة تقنينية للعلاقات والفعل السياسي، يكون قد أسس مفاهيم حديثة جدا في مجال الثقافة السياسية : مفاهيم تستند الى فكرة الوطن لا الى فكرة الخلافة يقول «وحيث تقدم بيان الادلة الكافية لوجوب التنظيمات السياسية التي لو لم يكن الا تنفير الاجنبي والمتوظفين منها لكان كافيا في الدلالة على حسنها ولياقتها بمصالح المملكة، كان من

أهم الواجبات على امراء الاسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين احوالهم على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم ويعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم غير معتبرين مقال بعض المجازفين ان تلك التنظيمات لا تناسب حال الامة الاسلامية»[18] .

ان الوظيفة الضمنية لمفهوم الدستور هي تكوين وعي وطني لدى «العامة» بضرورة «التقدم» و«التمدن» والخروج من دائرة الانحطاط ولن يتم ذلك الا من خلال تنظيم مجمل مجالات الحياة وتقنين ممارسات الافراد والجماعات. فكأن الدستور هو الميثاق الوطني العام الذي يلغي حالة التفكك العلائقي الموروث عن التخلف ليؤسس هياكل منظمة قادرة على تمدين المجتمع وتحديث مؤسساته.

○ خاتمة

إن الفهم الخاص الذي عند خير الدين للتنظيمات ومن خلفها مفهوم الدستور، يجعل منها الارضية الاولى لبلورة أبعاد ثقافية وسياسية حديثة، انها خارج نطاق المفاهيم التقليدية كالامة والخلافة ودار الاسلام وخارج نطاق التصور المعياري الذي يقيس الواقع بانموذج معياري متصور، بالعكس تماما، فخير الدين التونسي رجل سياسة يدرك جيدا ان الدولة تستوجب قوانينها الخاصة، وابرزها الدستور ان لم يكن دستورها الوحيد. وسيلقى هذا التصور الخاص صداه في كل تجارب الحركات الاصلاحية فيما بعد وعلى رأسها الحركة الوطنية، ذلك ان الرغبة التي نستشفها من تأكيد خير الدين على مفهوم الدستور هو «أن ينتقل الاهالي من مستوى الرعية الى مستوى المواطنة»[19] وخلف هذه الرغبة تكمن فكرة «الارتقاء بالايالة التونسية» الى مستوى الوطن : فالدستور هو التعبيرة القانونية عن معنى الوطن، والوطن هو التجسد الموضوعي لفكرة الدستور.

هوامش

(1) انظر : المستقبل العربي عدد 58 شهر 12/1983 ـ مقال لسعد بنسعيد : المثقف المخزني وتحديث الدولة .

(2) اغتيال العقل ، لبرهان غليون : دار التنوير ص 183 .

(3) انظر السلفية والوطنية، عبد القادر الشاوي، مؤسسة الابحاث العربية ص 93 .

(4) انظر الاصلاحية العربية والدولة الوطنية، على أو مليل، ص 102

(5) أقوم المسالك في معرفة احوال الممالك، خير الدين التونسي، الدار التونسية للنشر ص 84 .

(6) الاصلاحية العربية، مصدر سابق ص 24 .

(7) أقوم المسالك ـ مصدر سابق ص 96 .

(8) اقوم المسالك ص 95 .

(9) أقوم المسالك ، ص 89 .

(10) انظر : الاصلاحية العربية ، ص 29 .

(11) اغتيال العقل، برهان غليون ، دار التنوير، ص 183 .

(12) الاصلاحية العربية ص 21 .

(13) أقوم المسالك ، ص 154 .

(14) انظر نحن والتراث، محمد عابد الجابري ، المركز الثقافي العربي ص 14 .

(15) أقوم المسالك ، ص 5 .

(16) اغتيال العقل ص 146 .

(17) أقوم المسالك ، ص 34 .

(18) أقوم المسالك ص 43 وما يلي .

(19) الاصلاحية العربية والدولة الوطنية ، ص 127 .

* منوّر المليتي : صحفي طالب دراسات عليا في علم الاجتماع .

ملف

بمناسبة مائوية وفاة خير الدين اللجنة الثقافية القومية تنظم :

ندوة دولية حول فكر خير الدين

- «أقوم المسالك» يقدم رؤية استشرافية للمستقبل الحضاري للمجتمع العربي
- التمدن مفهوم أساسي في فكر خير الدين والحرية أساس كل المؤسسات الاجتماعية.

إعداد : منور المليتي

بمناسبة مرور مائة سنة على وفاة المصلح التونسي خير الدين باشا نظمت اللجنة الثقافية القومية من 6 إلى 9 ديسمبر 1990 ندوة علمية شارك فيها نخبة من الباحثين من تونس والدول العربية وتركيا وهولاندا وفرنسا والولايات المتحدة، وقد سلط هؤلاء الباحثون الأضواء على فكر خير الدين الإصلاحي السياسي والاجتماعي وأبرزوا جوانب مجهولة من حياته وأعماله وكتاباته ومواقفه . وبالاضافة إلى مداخلة السيد أحمد خالد وزير الثقافة والإعلام - التي ننشرها كاملة ضمن ملفّ هذه المائوية - شارك السادة الباحثون بالدراسات التالية ، التي نقدم هنا أبرز محاورها.

- الأساتذة :
- إبراهيم شبوح :
- أحمد الجدي (تونس) حول إشكالية المثقّف والسلطة والنّهضة في تونس القرن 19 : من رسائل احمد بن أبي الضياف إلى خير الدين.
- الأزهر الغربي : (تونس) : الإصلاح الاقتصادي عند خير الدين .
- أبو القاسم سعد الله (الجزائر) : صدى دعوة خير الدين الاصلاحية في الجزائر.
- بكر قارليقا (تركيا) : فكرة التنظيمات عند خير الدين.

ـ شنتوف طيب (الجزائر): **التاريخ في فكر خير الدين.**

ـ جيرار فان كريكن (هولندا) : **خير الدين والحرية.**

ـ عطية ستين : (تركيا) **خير الدين من خلال الوثائق العثمانية.**

ـ نور الدين سريّب (فرنسا) : **خير الدين والتعليم.**

ـ كارل براون (امريكا) : **خير الدين والمؤرخون .**

ـ كمال عمران والمنصف الجزار (تونس) : **بيبليوغرافيا تحليلية .**

ـ رياض المرزوقي : **خير الدين وقضايا عصره .**

ـ جمعة شيخة (تونس) : **دور الاجانب في تعفن الوضع القضائي بالإيالة في القرن 19 وأثره في برنامج خير الدين.**

ـ نور الدين الصغير : **المثاقفة وبناء الذات من خلال أقوم المسالك.**

ـ الكراي القسنطيني : **خير الدين واعداؤه في الصدارة العظمى باسطنبول.**

ـ المنصف الشنوفي : **فن الرحلة عند خير الدين.**

● الوضع العام في الإيالة التونسية في القرن 19

من الدراسات التي تناولت الوضع العام للإيالة التونسية في القرن التاسع عشر دراسة الأستاذ جمعة شيخة حيث ركزت محاور البحث على اختلال التوازن الاقتصادي والاجتماعي والذي كانت جذوره تعود إلى القرن الثامن عشر ويعود السبب الرئيسي لذلك الانخرام لما يسميه أحمد بن أبي الضياف وخير الدين «الحكم المطلق» واعتبار الرعية كالسوائم ملكا شخصيا لصاحب السلطة.

ومن نتائج ذلك على المستوى السياسي هيمنة النفوذ الأجنبي وانعدام الوازع الديني أو القانوني وبالتّالي سادت حالة من الإنخرام سواء على مستوى العلاقات الداخلية أو الخارجية مما استوجب عملية إصلاحية، خاصة أن الظروف التاريخية تفترض جملة من الإجراءات العاجلة للحيلولة دون تدهور الوضع.

ويلتقي في هذا التصور العام حول المجتمع العربي الإسلامي في القرن 19 مع جمعة الشيخة الأستاذ نور الدين الصغير حين أكد على أن فترة القرن التاسع عشر تمثل مرحلة هامة وحاسمة وخاصة مع ظهور الحركات الإصلاحية التي حاولت أن ترمم النسيج الاجتماعي المهترىء وأن تقوم بتحديث جملة الهياكل والأطر المؤسسية التي تصدعت من جراء عاملين أساسيين : أولها ما آلت إليه المؤسسات التقليدية من رتابة وعدم نجاعة في أداء وظائفها، وثانيا ما قامت به موجة الحداثة من خنق للهياكل المحلية، فلما تعرف المجتمع العربي الإسلامي على الغرب المتقدم أحس بأن أطره الداخلية في حاجة إلى عملية تطوير وسوف لن تكون تلك العملية إلا اقتباس منجزات الغرب.

وكان من نتائج صدمة الوعي أن تكثّفت الحركات الإصلاحية وتدعم فعلها التحديثي مع النصف الاخير من القرن 19 وبرزت إتجاهات متعددة وتنظيمات مختلفة ستركز في مرحلة لاحقة على جملة من المفاهيم الخاصة.

ومما يلفت الانتباه هو أن تلك الحركات الإصلاحية قد التجأت منذ بداياتها إلى عمليات تعبوية كانت في البداية ذات صبغة ثقافية مثل الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون ثم اخذت تنضج شيئا فشيئا حتى أخذت منعرجا سياسيا مع حزب الأمة المصري وفي مرحلة ثالثة توجت تلك الحركات بظهور نخبة مثقفة ومفكرة اختزلت تجربة الفعل الإصلاحي وأضفت عليه شرعية نظرية، فكان من رموز تلك النخبة رفاعة رافع الطهاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد العزيز الثعالبي وعبد الرحمان الكواكبي.

وانطلاقا من هذه الخصوصيات توجه الفكر الإصلاحي نحو القضايا الأساسية التي استقطبت اهتمام النخبة في تلك الفترة، وقد ركز خير الدين التونسي فكره الإصلاحي على الأبعاد المجتمعية العامة ولم يقتصر على الجانب دون الآخر، سياسيا وثقافيا واقتصاديا كما يذهب الى ذلك الأستاذ أحمد الجدي، حين أكد على أن مفهوم الاصلاح لدى خير الدين التونسي يعتمد على جملة من المفاهيم ـ المفاتيح التي تختزل المشروع الإصلاحي لديه، ولم تكن تلك المفاهيم مفرغة من محتواها كما لم تكن متناثرة بل جسدت وحدة مندمجة ذات ارتباط عضوي كتعبير على أن الفكر الإصلاحي في تلك المرحلة التاريخية الحاسمة كان يمثل مشروعا تحديثيا يستهدف المجتمع بمكوناته وعلاقاته كما يستهدف أيضا جهاز الدولة حيث ظهرت هذه المؤسسة كفاعل تاريخي هام وحاسم في عملية التقدم والتمدن .

في هذا السياق العام المؤسسي والنظري تندرج محاولة الإصلاح التي تزعمهاخير الدين محاولا إدخال جملة من التحديثات في مجالات مجتمعية مختلفة.

● أقوم المسالك : رؤية استشرافية للمستقبل العربي

إن المتأمل لكتاب خير الدين التونسي «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» يمكن أن يستشف الخلفية الفكرية والمعرفية الدافعة للتأليف، ويمكن أن نلخص مجمل عناصر تلك الخلفية في أن خير الدين أراد أن يقنع ابناء عصره بالمشروع الإصلاحي وبأهمية الاقتباس عن الغرب بعد أن أصبح التمدن الأوروباوي سيلا جارفا يهدد كيان المجتمع العربي الإسلامي، ولعل خصوصية خير الدين تتمثل في كونه أراد أن يجمع بين دور المثقف ورجل الدولة، فهو من جهة أفكاره الإصلاحية يمثل مثقفا بامتياز له تصور خاص عن العملية الإصلاحية بصفة عامة، وهو من جهة ممارسته للسلطة يقوم بدور رجل الدولة الواعي تماما بضرورة إنجاز مشروع تحديثي لهياكلها ومؤسساتها.

هنا تندرج فكرة أساسية حرص على تجسيدها خير الدين وهي فكرة تطرقت إليها دراسة الأستاذ نور الدين الصغير حول المثاقفة وبناء الذات ورغم أن مفهوم المثاقفة كمفهوم أنثروبولوجي يعتبر دخيلا على الثقافة العربية الإسلامية ، ورغم أنه لا نجد في كتاب أقوم المسالك الاستعمال الحرفي أو اللفظي للمفهوم فانه رغم ذلك يمكن أن نلمس بوضوح تأكيد خير الدين على ضرورة المثاقفة بين مختلف الشعوب بعد أن أصبح العالم عبارة عن مدينة واحدة «حاجتهم لبعضهم متأكدة» كما قال خير الدين نفسه حيث جاء في أقوم المسالك «ثم إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان لم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة

متحدة تسكنها أهم متعددة حاجة بعضهم لبعض متأكدة، وكل منهم وإن كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه فهو بالنظر إلى ما ينجر بها من الفوائد العمومية مطلوب لسائر جنسه».

وانطلاقا من ذلك يكون خير الدين قد استشرف مرحلة تاريخية متقدمة جدا لم يكن من السهل التنبؤ بها ولا بخصوصياتها وعناصرها الاجتماعية والسياسية. وبذلك يكون كتاب أقوم المسالك رؤية استشرافية للمستقبل الحضاري للمجتمع العربي الإسلامي خصوصا وللعالم عموما.

إن هذه الحاجة الأكيدة للإتصال التي تلغي الإنفصال بين مختلف الشعوب هي التي تبرر مفهوم المثاقفة لدى خير الدين، فإذا سلمنا بأن العالم غدا مجتمع واحد بفعل التحولات الصناعية الكبرى والمنجزات الهائلة فإنه على المجتمع الإسلامي أن ينخرط في هذا الفعل الحضاري العام وأن يقتبس من الثقافات الإنسانية الأخرى ما يناسب خصائصه الذاتية بحثا عن مخرج للمأزق التاريخي الذي وجد فيه.

فالإقتباس في كتاب أقوم المسالك يمثل الآلية الضرورية والحيوية في آن معا لعملية المثاقفة، ولكن أي اقتباس؟ ولماذا الاقتباس وماذا نقتبس؟

يأخذ مفهوم الإقتباس عند خير الدين دلالة خاصة: إنه لا يعني النقل المباشر والآلي للنظم الغربية ولا هو مجرد استنساخ للتجارب التحديثية التي عرفها المجتمع الأوروبي بل على العكس من ذلك، إنه عملية واعية بملابساتها تفترض مراعاة الخصوصيات المحلية كما تفترض البعد التاريخي، فالإقتباس هنا كبعد أساسي من أبعاد المثاقفة هو عملية متشعبة وواعية تأخذ في اعتباراتها الثقافية المحلية بمكوناتها العربية والإسلامية كما تأخذ في اعتباراتها أيضا الأبعاد التاريخية للثقافة الغربية.

وتهدف المثاقفة إلى محاولة إعادة الحركية للبناء الإجتماعي المحلي وصياغة منظومة نهضوية حديثة تكون قادرة على كسر دائرة التقليد والجمود النظري والمؤسسي.

ولم تقتصر المثاقفة على مجرد تنشيط المجتمع المحلي من خلال إحياء نظمه ومؤسساته، وإنما كانت تستبطن أيضا هاجس الخوف من سيل التمدن الأورباوي الذي عمّ سيله كما جاء في كتاب أقوم المسالك، فقد شعر المجتمع آنذاك بالخطر الغربي، ليس خطرا حربيا متجسدا في التهديد العسكري فقط. بل ـ والأهم من ذلك ـ هو السيل الجارف التحديثي، أي أن الحضارة الغربية التي استطاعت أن تحقق أشواطا هائلة في مجالات شتّى يمكن أن تطمس بهذه الطريقة أو بتلك مجمل الشعوب الأخرى التي ظلت على هامش المجتمع الصناعي الأوروبي.

ويمثل خير الدين باستشعاره هذا من المثقفين الرواد الذين امتلكوا القدرة الفكرية والنظرية على استشراف الخطر الحضاري الذي يهدد الثقافة العربية الإسلامية ذلك انه عادة ما ينظر للتهديد الغربي من جانبه العسكري ويهمّش الجانب الحضاري منه، أما بالنسبة لخير الدين فإن الغربي كقوة حضارية يمثل سيلا جارفا، وعلى المسلمين الذين يريدون النجاة من الطمس والذوبان الإلتجاء إلى الإقتباس منه ما يناسب نظمه ومؤسساته. إن عملية المثاقفة هنا ليست نابعة من قناعة ذاتية ناتجة عن علاقات تكافئية بين الشرق والغرب بقدر ما كانت نتيجة هاجس الخوف من الإندثار والذوبان في سيرورة الحضارة الغربية وبذلك يكون المفهوم ناتجا عن وعي مزدوج، وعي يفترض الثنائية بين الغرب المتقدم والغرب الإستعمار، وفي

كلا الحالتين يكون الإقتباس آلية من آليات الدفاع الذاتي محافظة على استمرارية الوجود في الزمن وفي التاريخ.

● المراجع النظرية لفكر خير الدين الإصلاحي

في مداخلته أكد الأستاذ الباجي القمرتي على أن المرجعية المعرفية الإسلامية فاعلة في رؤية خير الدين السياسية ولم تكن هذه المرجعية مجرد نقل لما جاء به السلف ولا تقليدا للأثر المكتوب وإنما هي محاولة تأسيسية قام بها خير الدين وتستند على عنصرين أساسيين :

- توسيع دائرة الإجتهاد في قراءة النص.
- اعتبار الواقع التاريخي والأحداث والأعراض منتجة لممارسة فكرية عقلانية.

وانطلاقا من البناء العلائقي بين العنصرين يكون مشروع خير الدين الإصلاحي مشروعا متميزا قد استطاع أن يتنصل من الشذرات السلبية للموروث كما استطاع في نفس الوقت أن يقوم بعملية تجديد وتوظيف للبعد الثقافي العربي الإسلامي وللبعد الحضاري الكوني.

فمفهوم التمدن في كتاب أقوم المسالك ليس مفهوما مقتلعا من الفضاء الثقافي ولا هو خارج نطاق التعابير الثقافية في مختلف المستويات، ويعد العامل العلمي والثورة الصناعية محددا أساسيا لمفهوم التمدن بعد أن تمكنت أوروبا من إنجاز جملة من المكتشفات جعلت من مفهوم الحضارة والتقدم يأخذ أبعادا أكثر دقة وأكثر عقلانية. على أن خير الدين كان حريصا على إعطاء مفهوم التمدن معنى إسلاميا أو على الأقل كان حريصا على فهم أسباب التمدن من خلال الموروث العربي الإسلامي فهو لا يرى فيه مفهوما غريبا غريبا عن التاريخ المحلي ولا هو خصوصية للمجتمع الأوروبي دون سواه بل يحاول أن يجعل منه مفهوما إنسانيا قابلا للاستثمار والتوظيف من طرف كل الشعوب وخاصة تلك التي لم تتمكن بعد من تحقيق التقدم العلمي والصناعي.

في هذا الإطار الخاص، رجع خير الدين إلى مفاهيم عبد الرحمان بن خلدون حول الدولة والملك والعمران والوازع والسياسة والرئاسة : فكأنه اكتشف طريقة منهجية للتفكير ومنظومة معرفية جديدة. ولا يعد هذا الرجوع إلى ابن خلدون مجرد استشهاد ولا مجرد توظيف بل هو عملية مرجعية تستبطن النهل من التراكمات الثقافية والمعرفية لمنتجات الفكر الإسلامي بحثا عن تأطير نظري ـ مرجعي للفكر الإصلاحي.

فحتى يكون الإصلاح مستساغا وحتى يكون إصلاحا شرعيا له معناه في المفاهيم الثقافية العربية الإسلامية يقوم خير الدين بعملية تأطيرية لمشروعه الإصلاحي فيعود إلى مفاهيم أهل الحل والعقد، ومجلس الشورى، كي يضفي شرعية على جملة المفاهيم الغربية الحديثة كالمجالس النيابية والديمقراطية وعمليات التحرر الشخصي والسياسي.

وتتنزل المشاركة السياسية في هذا الإطار، فللقضاء على أسباب الملك المطلق ـ والذي هو من الأسباب الرئيسية لتأخر المسلمين ـ يلتجيء خير الدين إلى مفهوم المشاركة الذي يعني أساسا توسيع مجال المساهمة في اتخاذ القرار والممارسة السياسية. فبما أن الفعل السياسي يمسّ مختلف مستويات الحياة الإجتماعية كما يمس مختلف الشرائح، فإنه من المعقولية أن يشارك الأفراد في صناعة القرارات التي تعنيهم. ويبدو أن خير الدين كان مقتنعا بضرورة بناء

مجتمع مدني ـ حديث قادر على تأسيس تقاليد سياسية ومدنية واعية، وقادر أيضا على المشاركة السياسية . وعلى إقامة جسور واضحة بين مجال فعل الدولة ومجال فعل الأفراد .

ولتبرير المشاركة السياسية يلتجىء خير الدين إلى مفهوم أهل الحل والعقد ومفهوم الشورى في الإسلام ليجعل منها قاعدة الفعل السياسي المنظم الذي لا يستثني النخبة المثقفة في إبداء رأيها في القضايا الهامة. أما الهدف الضمني والصريح للمشاركة فيتمثل بدون شك في القضاء على كل مكونات الحكم المطلق الذي كان عبر فترات التاريخ المختلفة أحد الأسباب الرئيسية في خراب العمران.

على أن هذا المشروع يستحيل وهما إن لم يقم على مؤسسات وهياكل منظمة تؤطر الفعل السياسي وتضفي عليه مغزى منظما يتجاوز الأفراد والذاتيات إلى مستوى العمليات المقننة التي تستند إلى تشريعات وضوابط قانونية محددة. ولعله في هذا السياق تندرج الاهتمامات الخاصة التي أولاها خير الدين لمفهوم المؤسسات ، فقد عمل منذ أن تولى الوزارة على إدخال جملة من الإصلاحات التي ركزت على تحديث هياكل المؤسسات سواء كان ذلك في مجال التعليم أو في الميدان القضائي أو السياسي أو حتى في مجال الإقتصاد، وهي الفكرة التي يذهب إليها الأستاذ الأزهر الغربي في دراسته «الإصلاح الإقتصادي عند خير الدين» حين أكد على أنه «أولى الاقتصاد قيمة هامة في برنامجه الإصلاحي بل يمكن أن نعتبر أن الإقتصاد كان محورا أساسيا في هذا البرنامج إذ يضعه في صدارة أولويات الأمة الإسلامية التي يجب أن تعتني بالاقتصاد الذي هو منشأ خيرها».

ويتبين من خلال هذا الربط العلائقي بين ما هو سياسي بما هو اقتصادي إذ الرجل لا يفصل مختلف الميادين عن بعضها البعض بل يرى فيها منظومة متكاملة تفترض الإتصال لا الإنفصال كما تفترض التماثل لا التنافر. ففي التقدم الإقتصادي تقدم جهاز الدولة وتنمية للموارد الحقيقية للبلاد. وبذلك يكون مشروع خير الدين يستند إلى مرجعية نظرية ذات عناصر مختلفة .

هناك مرجع نظري آخر في غاية الأهمية أشار إليه الأستاذ المنصف الشنوفي محللا «فن الرحلات عند خير الدين» .

فكتاب أقوم المسالك تضمن مشاهدات حسية لما عليه المجتمع الأوروبي من تقدم في مختلف فنون العلوم، كما تضمن أيضا عملية ترتيب للمالك حسب أهميتها من حيث هي دول متمدنة ذات تنظيمات قانونية متطورة وذات تشريعات سياسية واجتماعية حديثة.

من هنا يصبح التمدن الأورواوي مرجعا نظريا للفعل الإصلاحي يستلهم منه أبعاده ووظائفه، فيؤكد خير الدين هذا التمدن مبرزا اهم عناصره من دستور ودولة عادلة، ومشاركة سياسية واعية إلى غير ذلك من مكونات التقدم العربي.

وبذلك تصبح أوروبا ـ التقدم مرجعا للعناصر التالية :

ـ النظام الدستوري .

ـ حقوق الانسان : وهو أول من ذكر في مؤلف عربي في القرن 19 إعلان حقوق الإنسان المعلن عنه إبان الثورة الفرنسية وأول من حلل الدستور الأول الفرنسي.

ـ التلميح ـ لا التصريح ـ إلى ضرورة إلغاء الحكم بالاعدام .

ـ إصلاح القضاء والعدالة وتعميم التعليم.

ـ إعتماد الشفافية في السياسة المالية.

إن هذه العناصر المذكورة من طرف الأستاذ الشنوفي تحيلنا إلى أن فكر خير الدين فكر متنور لا يستثني أي عنصر من البناء الاجتماعي ـ الحضاري ككل، بل يرى في التقدم منظومة متكاملة تستوجب الإلمام بكافة ميادين الحياة.

● خير الدين والحرية

لقد كانت الإيالة التونسية كسائر البلدان العربية الإسلامية تئن تحت الحكم المطلق الغير مقيد بقانون، فحتى تجربة عهد الأمان سنة 1857 التي حاولت بها السلطة السياسية آنذاك ـ تحت ضغط الدول الأوروبية ـ إيجاد نظم وتشريعات قانونية فقد ظلت أوراقا على الرفوف ولم تطبق.

وكان المصلحون رأوا في الحكم المطلق السبب الرئيسي في خراب العمران مستندين في ذلك إلى تحليلات ابن خلدون التي أحالت تدهور الأمم واستفحال الخراب فيها إلى القهر السياسي والإنفراد بممارسة السلطة.

الأستاذ جرار فان كريكان اهتم في دراسته بموضوع خير الدين والحرية محاولا التدليل على العلاقة القائمة بين المشروع الإصلاحي بصفة عامة وبين هامش الحرية كمفهوم وكممارسة في فكر خير الدين التونسي.

فبالنسبة لهذا المصلح فإن وجود مؤسسات مبنية على العدل والحرية هو مفتاح التقدم الأوروبي، بل أساس تلك المؤسسات المتقدمة اقتصادية كانت أم سياسية أم اجتماعية هو وجود الحرية كعنصر أساسي ومكون من مكوناتها.

لقد ظهر مفهوم التقدم معادلا للمفاهيم التالية :

ـ المؤسسات.

ـ العدل.

ـ الحرية.

فهذه الأبعاد الثلاثة للنظام السياسي والاجتماعي هي التي مكنت خير الدين من تفسير الأسباب الحقيقية لتقدم الغرب وهي التي فسرت له تأخر المسلمين فغياب المؤسسة وحضور الفرد وغياب العدل وهيمنة الظلم، وغياب الحرية واستفحال شتى أشكال الاستبداد هي العناصر ـ المفاتيح التي مكنت الرجل من إيجاد جملة من التفسيرات للفارق الحضاري بين الغرب المتقدم والشرق المتأخر.

ويميز خير الدين بين نوعين من الحرية :

ـ الحرية الشخصية.

ـ الحرية السياسية.

تعني الأولى إعطاء كل سكان الإيالة الضمانات كالمساواة أمام القانون وجملة الحقوق الشخصية الأخرى التي يتمتع بها الأفراد داخل إقليم الدولة.

وتعني الثانية أنه من حق كل سكان الإيالة من المشاركة السياسية في صنع القرار السياسي.

وإن هذا التقسيم بين نوعي الحرية ما هو في واقع الأمر إلا تقسيم إجرائي لا مضموني، لأنه من الصعب أن نفصل موضوعيا بين مجال الحرية السياسية ومجال الحرية الشخصية باعتبار أن الحقل الاجتماعي الذي تمارس فيه الحرية هو نفسه وأن الحدود بين المفهومين لا تبدو واضحة.

وفعلا فإن خير الدين لا يفصل بين الحرية الشخصية والحرية السياسية إلا للتفسير والبحث والدراسة أما من حيث المكونات الإجتماعية والسياسية فانه يرى فيهما مجالين متداخلين ومتصلين.

وحتى يتحقق مفهوم الحرية في المجتمع الإسلامي

يرى خير الدين ضرورة إدخال مؤسسات وهياكل سياسية وإدارية مماثلة لما هي عليه في أوروبا ويرى أن هذا الإقتباس ممكن إذا ما توفرت إرادة قوية من طرف المجتمع ممثلا في جهاز الدولة.

وقد قاده هذا الاقتناع بأهمية المؤسسات إلى تركيز جهاز إداري قوي وإلى تدعيم البنية الهيكلية للدولة سواء في مركز الإيالة (تونس) أو حتى داخل البلاد. وكان الهدف الأساسي لسياسته الداخلية يتمثل في تأسيس نظام عدالة يستند إلى قوة المؤسسات لا إلى قوة شخصيات الأفراد، وهو نظام يضمن لكل الأهالي حرياتهم السياسية والشخصية التي يستحيل بدونها أي تقدم أو تمدن.

وكان من نتائج هذا الإقتناع بالأهمية الخاصة للمؤسسة في صياغة مشروع إصلاحي يعتمد على مفاهيم حديثة أن أسس خير الدين المدرسة الصادقية كمؤسسة تعليمية أوكلت إليها مهمة تكوين نخبة مثقفة ثقافة عصرية قادرة على استساغة جملة عناصر المشروع.

فزيادة على الوظيفة التعليمية للصادقية كمدرسة لتكوين إطارات وكفاءات، فإنها تنطوي على معنى مؤسسي خاص، لقد حاول خير الدين من خلال تأسيسها أن يجعل منها مؤسسة بالمعنى القانوني الخاص للكلمة فكون لجنة أوكلت إليها مهمة صياغة قانونها وتحريره، وفعلا فقد ضبطت تلك اللجنة القانون الأساسي مما يدل أن خير الدين كان حريصا على أن تكون الصادقية تعمل في إطار قانوني منظم يضبط نظامها الداخلي كما يضبط وظيفتها وأهدافها وبرامجها.

ويرى الأستاذ كريكن أن التجربة التي خاضها خير الدين في بناء المؤسسات من أجل تدعيم جهاز دولة يعتمد مفهوم العدل والحرية، قد كان لها الأثر العميق في التاريخ التونسي في مرحلة لاحقة وخاصة مع ظهور الحزب الحر الدستوري في سنة 1920.

● خير الدين والتّعليم

لقد أولى رجال الاصلاح في القرن 19 اهتماما خاصا لمسألة التعليم وتحصيل المعارف، فقد بدأ تقدم أوروبا كنتيجة لتطور العلوم العصرية، لذلك أكد محمد عبده على ضرورة تأكيد مشروع تربوي حديث قادر على إضافة جملة من المعارف الحديثة.

ولم يشذ المصلح خير الدين التونسي عن هذه القاعدة فقد اهتم بالتعليم بل وجعل منه سند فعله الإصلاحي ورهان إنجازه. وفي مداخلته تناول الأستاذ نور الدين سريب هذا العنصر مؤكدا على أنه منذ مجيء خير الدين إلى الوزارة دعم الإتجاه الذي كان قد بدأه أحمد باشا والذي كان يهدف إلى وضع التعليم تحت سيطرة جهاز الدولة.

لقد بدت له المؤسسات التعليمية التقليدية عاجزة عن أداء وظائف التعليم العصري كما أنها غير قادرة على الاضطلاع بمهمة بث علوم حديثة. لذلك كان من أولى إنجازات خير الدين بعث مؤسسة تعليمية عصرية على النمط الأوروبي بتأسيسه للمدرسة الصادقية.

ولم يكن الهدف من هذه المؤسسة مجرد التعليم بل كانت تمثل رهان تحقيق المشروع الإصلاحي بصفة عامة، وذلك باعتبارها الإطار الموضوعي لتكوين نخبة مثقفة ثقافة عصرية قادرة على تسلم الوظائف الإدارية والسياسية وهي التي ستكون فعلا في مرحلة لاحقة رائدة الحركة الإصلاحية الوطنية في تونس، فهي التي أسست الجرائد والجمعيات وكونت النوادي

وتزعمت الحركة التحريرية وهي أيضا التي بنت الدولة الوطنية، وإن المتتبع للمنظومة النظرية لفكر خير الدين التونسي يمكن أن يستنتج أنه بالنسبة إليه لا خلاص لتونس إلا بتطوير المعارف وبتأسيس سلطة سياسية تعتمد على القوانين التي تضع حدا للسلطات الشخصية وظلم الملك المطلق.

ولم يكتف بتأسيس الصادقية، بل عمد أيضا إلى إصلاح التعليم الزيتوني، فقام بتوسيع العلوم المدروسة بعد أن أدخل العلوم يمكن أن نذكر الهندسة والرياضات وهي معارف حديثة ذات علاقة وثيقة بأسس التقدم في الغرب مما يشير إلى أن خير الدين كان يرى في تقدم الغرب نتيجة للتقدم العلمي والمعرفي.

وبإصلاحه للتعليم الزيتوني كان قد أدخل حركية جديدة على العلوم التي كانت تدرس، وقد وصف كل من الطاهر الحداد في كتابه «التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة» والفاضل بن عاشور في كتابه «الحركة الادبية والفكرية في تونس» أن إصلاحات خير الدين كان لها الصدى الحسن في صفوف الطلبة وفي صفوف النخبة المثقفة آنذاك، وقد تعرض لعدة صعوبات موضوعية من أجل تجسيد ذلك المشروع خاصة وأن بعض الشيوخ الزيتونيين كانوا غير متحمسين لإدخال العلوم العصرية ضمن العلوم المقرر درسها في الجامع الأعظم، ولكن العزم على تنفيذ المشروع الإصلاحي كان من طرف خير الدين قد ساهم بصفة فعالة في تجاوز تلك المعوقات من أجل إنجاز جملة من الإصلاحات التعليمية كان لها عميق الأثر في بلورة الحس الوطني لدى التونسيين منذ بداية القرن الحالي.

ومن خلال جملة الإصلاحات التي قام بها هذا المصلح نستنتج أن خير الدين يراهن مراهنة كبيرة على مسألة التعليم خاصة وأنه حاول بعث نمط تعليمي حديث على النمط الغربي ومقتبس من أهم المستحدثات العصرية خاصة في نظام التعليم وطرقه البيداغوجية ونظام الشهادات العلمية ومراتب التعليم. حيث بعث المرحلة الإبتدائية والمرحلة الثانوية والمرحلة العليا، وهي مراحل لم تكن موجودة بشكل واضح في التعليم الزيتوني التقليدي.

ويورد الأستاذ سريّب إحصاءات تبين نجاع مشروع خير الدين التعليمي. ومن خلال استنطاق الإحصائيات المتوفرة في الوثائق كانت الدفعة الأولى من خريجي الصادقية قد تمكنت من تسلم عدة وظائف منها الخاصة ومنها ذات الصبغة العمومية :

16,67 ٪ : كانوا تجّارا .

33,33٪ : موظفين بالادارة .

6,06 ٪ : أعمالا حرة .

21,20 ٪ : مدرسين .

7,56 ٪ إطارات عليا .

إن النقطة الأساسية التي يمكن أن تفسر الحرص الخاص لخير الدين وتحمسه لإصلاح التعليم تتمثل في إرادته لتونسة الجهاز الإداري وتكوين فئة ذات تكوين إداري وسياسي يمكنها من تسلم الوظائف الإدارية. لقد كان البعد الحقيقي لتلك الإصلاحات يهدف إلى جعل الإدارة ذات توجه وطني يضطلع بأهم الوظائف فيها تونسيون .

ويمكن القول إن ذلك المشروع قد لقي نجاحا واضحا منذ ان تخرجت الدفعة الأولى من خريجي الصادقية والتي كان لها الأثر الواضح في بروز الحس

الوطني بعد أن أسسوا الجرائد والجمعيات الثقافية وبثوا الوعي الوطني في صفوف الشعب التونسي.

● فكرة التنظيمات عند خير الدين :

لقد ظهرت فكرة التنظيمات في السلطنة العثمانية بعد أن استفاقت على وقع التهديدات الخارجية، فمنذ القرن السابع عشر بدأت الدولة الغربية تهدد «الرجل المريض» في كيانه السياسي وفي مصالحه الإقتصادية.

ولتلافي الخطر الخارجي سارع السلاطين العثمانيون بالقيام بجملة من الاصلاحات الهيكلية التي مست الأجهزة الإدارية والسياسية والعسكرية، وكانت هذه الإصلاحات تتمحور حول «عنصر النظام»، أي إعادة تنظيم المجتمع العثماني بإعادة تنظيم جهاز الدولة وأساسا تنظيم الجيش والمؤسسة العسكرية بصفة أعم.

وبالنسبة لخير الدين، فقد أخذ مفهوم التنظيمات تحديدا خاصا، فهو لئن استلهمه من الدولة العثمانية فانه قد أعطاه جملة من الخصائص المميزة ترتكز على العناصر التالية والتي أكد عليها الأستاذ بكر قارليقا (تركيا) في دراسته عن «التنظيمات» :

- مكانة الإصلاح والتجديد في الإسلام.
- مكانة العلوم البحتة أو الحديثة في الإسلام .
- الإقتباس عن الغرب .
- وجوب تطبيق التنظيمات .

ويرى خير الدين أن اقتباس التنظيمات عن الدول الغربية أمر إيجابي باعتبار أن العلوم الحديثة والتكنولوجيا هي حصيلة مشتركة لجميع أبناء البشر وليست حكرا على الأوروبيين ، هذا إضافة أن للمسلمين في دينهم الاسلام حث صريح على الإهتمام بالعلم أينما كان مصدره. بل إن خير الدين يذهب إلى أن الإستفادة من علوم الغرب - وعلم التنظيمات أحدها - يعتبر واجبا على المسلمين من أجل القضاء على أسباب التأخر.

لقد لعبت فكرة التنظيمات في إصلاحات خير الدين دور الإطار النظري والفكري الذي يوجه الفعل الإصلاحي نحو إعادة هيكلة المجتمع التونسي وتنظيمه بما يناسب التطورات العصرية الحالية التي شهدها العالم الغربي وظلت البلاد الإسلامية بمنأى عنها . وبذلك يكون خير الدين كما قال الأستاذ قارليقا، هو أول المصلحين الذين تعاملوا مع الغرب بتجرد وخارج نطاق الأحاسيس والمواقف العدائية الضيقة وخارج التقييمات الاخلاقية المسبقة، بل حاول أن يفهم الحضارة الأوروبية فهما علميا يستند على التحليل الفكري الرصين الذي يتجاوز الأحكام العشوائية.

لقد ظهرت له الحضارة الغربية كحضارة بشرية عامة وكإنتاج إنساني يمكن أن تستفيد منه كل الشعوب الأخرى وأولها الشعوب الإسلامية.

كما فهم خير الدين أن أحد أسباب تقدم أوروبا هو انبناء مجتمعاتها على مؤسسات منظمة، في حين تأخر المسلمين يعود إلى عدة أسباب من أهمها غياب التنظيم المؤسسي. هنا تحتل فكرة التنظيمات صدارة المشروع الإصلاحي باعتبارها آلية ضرورية لإدخال الحركية التاريخية على المجتمع التونسي، لقد بدا المجتمع المنظم مجتمعا قابلا لاستيعاب التحديث والمنتجات العلمية والعصرية أكثر من غيره، كما بدا أيضا أن المجتمع العربي الاسلامي قد احتك فيه عنصر النظام وتآكلت آليات المراقبة في هياكله، ولذلك استوجب إعادة النظر في نظمه وفي جملة المؤسسات التي تتحكم في اشتغاله.

الفكر والمثقف ومفهوم السياسي ورجل الإصلاح المؤسسي في آن واحد.

إن عملية التوحيد بين النظرية والتطبيق تعتبر الخاصية المميزة لخير الدين بالمقارنة مع غيره من المصلحين.

فمحمد عبده كان رجل فكر ودعوة نظرية اهتم بالإصلاح الفردي والديني والاجتماعي في مفهومه المجرد عن المؤسسات، ومحمد علي في مصر كان رجل سياسة بعيدا عن التنظير وعالم الفكر والنظريات وجمال الدين الأفغاني كان سلفيا يريد إحياء القيم الإسلامية في مجتمع تتهدده المخاطر الخارجية وتتداعى هياكله المحلية. أما خير الدين فهو لا يفصل بين مجال الفكر ومجال الفعل بين النظريات والأعمال، بين رجل الثقافة ورجل السياسة وبين المؤسسة والفرد، باعتبار أن الحياة الاجتماعية تفترض في سيرورتها التاريخية الجانبين معا وتفترض أيضا الملاءمة بين ما هو نظري وما هو عملي.

وبذلك يتضح أن فكرة التنظيمات عند خير الدين التونسي لم تكن فكرة مجردة عن عالم الواقع ولا هي مفهوما مقتلعا من تاريخيته، بل على العكس من ذلك تماما نلاحظ أن هذا المصلح الكبير يفهم «التنظيمات» في سياقها التاريخي الخاص ويحاول في نفس الوقت أن تكون فكرة لها أبعادها السياسية والحضارية العامة إيمانا منه بأن عملية الإقتباس يجب أن تكون متلائمة مع خصوصيات المجتمع ومع أبنيته الثقافية.



إن خصوصية فكرة التنظيمات عند خير الدين تتمثل في التوفيق الإيجابي بين النظري والعملي، بين الجانب الفكري والجانب الإجرائي - المؤسسي.

فلم يكتف بالتنظير وبالكتابة عن الإصلاح وعن أهميته في تقدم المسلمين، بل حرص على أن يجسد جملة الافكار التي آمن بها في كتابه أقوم المسالك على أرض الواقع. وبذلك يكون قد تمثل مفهوم رجل

ملامسات وتهاديات في رؤى بن زاكور

الحبيب بيدة*

يقول مولانا جلال الدين الرومي :

أنا ثمالة الكأس والساقي

أنا المغنّي والرّباب واللحن

أنا القنديل والمحبوب

أنا الشراب ونشوة المخمور

كلمات تسبح في الضّباب البخاري، لتجد رجعا في النّفوس التي آمنت بالوجود واتصلت في فناء الكون بكل الأشياء التي حوى، لتجد جوابا في نفوس آمنت، بأنّ كلّ ما في الوجود يسبّح بالأصل، بالواحد الأحد مبعث النور والألوان. أو لم تكن الألوان «نورانية خالدة» تجعل من اللاّموجود موجودا ومن اللاّمحسوس محسوسا فتبين للأنفس الضالّة حقيقة أزلية، تذكّر في هدوء الحكمة بالحكمة وتدفع إلى الرحيل والصعود إلى عالم الملائكة.

في مدينة النور كما تسمّى «باريس» رحل بنا فتحي بن زاكور عبر سفينة نورانية، إلى عوالم ملائكية، ومن اللون الهادىء والمتهادىء إنفلتت من أنامله خيوط/خطوط لترسم وترتسم في الفضاءات البيضاء، كائنات جامحة، جانحة تجد رجعها في صورة الكائنات البشرية الطائرة والمحلّقة تحليق طيور تبحث عن الحرية، في مجال يبدو رحبا لكنّه في الواقع أضيق من أن يشمل أقل محاولة طموح، مجال تبدو فيه المأساة عظيمة جسيمة، تنسج خيوطها أنفس ضالة، عبر عنها الرسام بهذه الحركة



الدائرية اللولبية المشبكة والمكبلة للخيط/الخط، التي تلف أجنحة الكائنات وتمنعها من الصعود الصعود، لتبقى تدور حول نفسها في صعود وهبوط وهبوط وصعود، تارة ترجع إلى الذات الذاتية وتارة تصعد لمعانقة الذات الكلية.

انّ الرمز في أعمال فتحي بن زاكور لم يكن نتيجة لتصنّع، ولا نتيجة لافكار قبلية ومسبقة يجد لها مقابلا في الشكل المادي المحسوس.

إن الرمز لديه والناظر المتعمق في اعماله يدرك ذلك جيدا، عندما يلتحم قلبيا (كما يقول الغزالي) بصوره.

إن الرمز عنده كان نتيجة لثمالة كأسه ونشوته لصلوات أعادها، لتلاوة وذكر فأصبحت صفة راسخة في نفسه يخرج وفقها الرسم الرمز كما يلج الذكر القلب ويخرج منه بدون وسائط. لذلك لا نرى تصنعا بل نرى صورا حميمة تنتظم وفق هياكلها الحسية ألوانا وأشكالا، وملامس، وتغيب الصور الحسية لتبقى في النفوس المدركة لها حقائق مجرّدة، حقائق التشكيل الحر، الحسي والعقلي، لتبقى الرموز عارية من موادها متخلصة من أدرانها.

ومن شأن ذلك ان يزيد رسومه زيادة على الرسوخ في الذهن، ذوبانا والتياعا وحركة زئبقية دائمة، تغير وتجدد، وفي كل مرة نرحل حسيا عن عالمها ونجد أنفسنا في حاجة الى الرجوع، فنجد الصورة قد تغيرت وهذا سرّ من أسرار عوالم بن زاكور الروحية.

وفي كل مرة يلعب الخط الخيط المرتعش والدقيق والهادىء والعنيف، دوره في زعزعة بصرنا وارتجاجه ويعيدنا الى النقطة الأصل، لنبحث من جديد عن مسار يعيد بنية الصورة. ولم تكن الألوان في خضمّ هذه الخطوط الخيوط بغريبة عن اللعبة التشكيلية التي تلعبها، فتارة تندمج وفق قوانين اللعبة وتتهادى وتتماوج مع الخط تلفّه ويلفّها، يتلحف بها وتتلحّف به. يبرز من خلالها وتبرز من خلاله، وكأنهما محبوبان في حضرة العشق، وتارة يصطدمان ويغيّب أحدهما الآخر فيبرز أحدهما بينما يبقى الآخر خافيا وان كان في النفس حاضرا. بين الغياب والحضور والصعود والنزول كانت أشكال بن زاكور المجردة من واقعها تحاول ان تؤسس واقعا جديدا يوصلها بالواقع الممكن، واقع الحلم الأزلي للانسان القابل للكون، وهي مسيرة في طريق صعبة ولذيذة في نفس الوقت طريق سرابية الهدف مجهولة النهاية ولكن السير فيها هو عين الحب وخير الحقيقة.

لقد حقق بن زاكور ذاته في هذا السير، حقق ذاته في غير رضاها بالواقع المعيش، الواقع الباهت والخالي من الجمال والرّوح والعاري من كل محاولة اتصال بالآخر.

وحاول من خلال هذا التحقيق الآني لانه لا يزال يسير ولن تكون لمسيرته نهاية ان يمر مرور الحكيم الهادىء ويتأنى في نسج عوالمه التشكيلية كما تنسج الطبيعة هياكلها المتنوعة.

لذلك فهو لا يصدمنا بأعماله الجديدة هذه التي عرضها في باريس وقد بقي وفيا لمسيرته السابقة يضيف إليها دون ان يبقى فيها ودون ان يخرج عنها، وهذا سر آخر من أسرار النهج الذي اتبعه الرسام وسر من أسرار قوته.

ولاشك في ان رسما يمتلكنا بهذا الشكل لابد وان وراءه نفسا التحمت به التحام المغنّي بالرباب واللحن والتحام الشراب بنشوة المخمور فأثرت في أنفسنا وجعلتها تشرب معها من نفس النبع، وتسكر في نفس الحضرة، سكر الجمال المطلق في حضرة الاطلاق.

باريس/أكتوبر 1990

* الحبيب بيدة: ناقد فني ـ أستاذ بالمعهد التكنولوجي للفن والهندسة المعمارية ـ تونس.

طالعوا...


المسار
مجلة
إتحاد الكتاب التونسيّين
العدد التاسع ـ ربيع 1991
مجلة
اتحاد
الكتّاب
التونسيين

الطريق إلى ليلى السّماوية

علي شلفوح*

ولو أنّ ليلى الأخيلية سلّمت
عليّ ودوني جندل وصفائح
لسلّمت تسليم البشاشة أو رقى
إليها صدى من جانب القبر صائح
ـ المجنون ـ

لم نزل نبحث عن ليلى
ليال وسنين،
... ومسافات قطعناها بليل الشوق
والشوق براري وبحار،
كلّما قلنا وصلنا،
تبدأ الرحلة والآهات والأحلام
والشوق،
وتمتدّ المسافة!!
أترى نحلم، هل نحن نيام؟؟
أو لم نلق مراسينا هناك البارحة؟!
... والجوازات، وأختام المرافي؟
هل ترى كلّه حلم؟!!
أترى كلّه أضغاث ووهم؟.

أي حبّ هو ذا الحبُّ
مسافات وغربه
وتباريح وأشجان وشكوى؟
رحلة في إثر رحلة.
كلما قلنا وصلنا
تبدأ الرحلة والآهات والشوق
وتمتدّ المسافة
أهو الحبّ مسافه؟.

* * *

لست أدري
أي حبّ هو ذا الحبّ
شكاة وحنين
و(بكاء وأنين)
أي حبّ هو ذا الحبّ
هيام وجنون
وضياع وشجون،
أي «ليلى»

هي ذي «ليلى» تراها؟!!
أتراها الأخيليه
أم تراها العامريه؟
ربّما عزّة، أو كانت بثينه؟
لست أدري
من تراها؟
حسبنا«السكر» فهل للسكّر
عنوان واسم؟!
وتضاريس ورسم؟

* * *

أيّ «ليلى» هي ذي «ليلى تراها ...؟
أي شوق وغرام
كلّما جئت مدينه
أطرق الباب أشاحت
وتولّت في ارتياب
وإذا ما استقبلتني
دفعتني لأختها دون جواب
وإذا ما حدّثتني
حدثتني باقتضاب،
وقضيت العمر جوّابًا
ولا حتى المرافي اسعفتني
والمنارات توارت في الضباب
... أي سر هو ذا الحبُّ
أي لغز هي ذي «ليلى»
ومن يدري الجواب؟
... أي لغز أنت ...
ربما كنت العذاب.

* علي شلفوح أحد أهم شعراء الستينات، له مؤلفات عدة صادرة ومجموعة شعرية تحت الطبع بعنوان «اقتباس من شعر الغربة».

من يعـرف عنتـر ؟

أبو بكر العيادي*

من لا يعرف عنتر!

عنتر الذي دانت له رقاب الرجال، وسعت إليه القبائل صاغرة.

عنتر الذي يوقف السيل بصدره، ويهز الجبال بظفره.

عنتر الذي يدك الأرض حين يمشي ويثير النقع حين يمضي.

عنتر الذي إذا كرَّ فَرَّ كل سائر يسير وكل طائر يطير، وإذا سكن حذرت منه السوائم والخشاش.

من لا يعرف عنتر، بشواربه الكثة الطويلة المدببة التي يعقفها الى أعلى ويفتل أطرافها في لحظات الزهو والانتشاء. بعينيه اللتين يلوح منها بريق حاد يضفي على وجهه الاسمر مسحة غريبة يمتزج فيها اللين بالقسوة. بقامته الفارعة وعضلاته ووشمه البارز في مقدمة ساعده الايمن.

من لا يعرف عنتر! عنتر! عنتر بن خديجة القيسي! عنتر الذي يرسل في الحي صيحته المدوية فيخنس الهمس وتموت الحركة، ويعبر مساربه المتربة فترتعد البيوت وتسقط الثمار من أغصانها.

عنتر، ما عاد عنتر.

كيف حصل ذلك؟

لا أحد يعلم بالتحديد، فقد اختلف في ذلك الرواة وقدموا اخبارا متباينة.

قال أحدهم واسمه تقي الدين البهجوري:

«كان ذلك في أحد أيام كانون، في وقت تناكرت فيه الوجوه. وكان عنتر يستعد للايواء إلى بيته حين تناهى إلى مسمعه صوت استغاثة يكاد يضيع بين عواء الريح وصرير الابواب. انطلق مثل حجر يقذفه مقلاع وابتلعته ظلمة الليل الزاحفة. ولما عاد في غبشة فجر جليدي مثخنا بالجراح، وجد أمه وأخاه يرتجفان، ويلملمان أطراف ثيابها الممزقة، وهما جالسان على أنقاض حائط منهار. هاج عنتر وماج حين علم أن غرباء طردوا أهله واحتلوا بيته. اتسعت حدقتا عينيه وأشع منهما بريق وهاج. نفخ صدره وأرسل صيحته المدوية، فارتج الحي واصطكت بيوته، وزحف عنتر على البيت ومن فيه. ولكن .. لان في المسألة لكن... اعترضت طريقه جماعة من الشرطة وأنذروه بالويل والثبور إن هو اعتدى على البيت ومن فيه. ولم يكن لعنتر عهد بشرطة أو حرس أو عسس. فكر في الاطاحة بهم بضربة واحدة كما تعود أن يفعل مع كل من يقف في طريقه، ولكنه قال:

ـ يبدو أنكم لا تعرفونني؟

قالوا:

ـ بلى! أنت عنتر.

قال:

ـ إذن، أنتم تعرفون ان البيت بيتي؟

قالوا:

ـ أجل. ولكن عليك بالبينة.

قال:

ـ وشهادتكم؟

قالوا:

ـ شهادتنا لاغية بحكم وظيفتنا.

نظر عنتر إلى أمّه وأخيه وهما يَـخْـتَـصَّان في أسمالها فزمجر:

ـ إذن سأحمل عليهم حتى يُخلوا البيت أو تظهر البينة.

فصاح فيه الشرطة:

ـ مهلا يا عنتر. لا تفقد صوابك فيضيع حقك. أنت صاحب حق. هذا لا ينكره الا عنيد مكابر، ولكن إذا كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فارفع أمرك لدى هيئة المحكمة.

قال عنتر:

ـ وما المحكمة؟

قالوا:

ـ قضاء يصلح بين المتنازعين بالحق.

قال:

ـ وما الحق؟

قالوا:

ـ ما تراه المحكمة.

«وعنتر يؤمن أشد الايمان بالله وبيوم تنشر فيه النفوس لتحاسب عما فعلت، وان كان يفضل أن ينال كل جان جزاءه في الحياة الدنيا أولا، وعلى يديه إن أمكن، كذلك لم يمانع في الاحتكام إلى هذا القضاء خصوصا أن أهل الحي كافة، صغارهم وكبارهم يعرفون تمام المعرفة ان البيت بيته والأرض التي يقوم عليها أرضه منذ سالف الاجداد.

«لم يمثل أمام المحكمة سوى عنتر، أما المغتصبون فقد ناب عنهم رجل مهذار قيل إنه محام يتولى الدفاع عمن يدفع له مالا أكثر هذا المحامي أقام الدليل بالقول تارة وبالحجج الموثقة طورا ان البيت مسجل على ذمة موكليه في «دفتر خانة» وأن عنتر مدع محتال يريد انتزاع ملك غيره. «خسئت!» قال عنتر وانقض على المحامي وكاد يهشم عظام رقبته لو لم تسرع قوة من الحرس والشرطة إلى عنتر فتطوقه بالاغلال، قبل أن تقرر المحكمة سجنه وتغريمه بتهم الادعاء بالباطل وتضليل المحكمة والعنف السافر واشياء أخرى طغت عليها زمجرته وهو يحاول تحطيم أغلاله دون جدوى نتيجة النزف الذي ذهب بقوته.

«لما غادر السجن لم يكن يفكر الا في توفير المال الذي يطلبه رجل يتولى الدفاع عن حقوقه. ولم تكن طرق الحصول على المال يسيرة، مما اضطره إلى التقلب بحثا عن عمل شريف، ولكنه اكتشف ان ذلك لا يصلح الالمن كان يبحث عن اللقمة أما ما وراء ذلك...»

هنا يتوقف البهجوري لانه لم يعد واثقا من مصادر أخباره، فأحيانا يروي أن عنتر لم يحذق في حياته أية حرفة غير العراك والقنص والعدو وركوب الخيل، وانه لم يجد ما يستعمله سوى عضلاته، ولكنه استعملها في النهب وقطع الطرق والصعلكة، حتى إنتهى به المطاف قوادا في ماخور. وأحيانا يحدث من يريد أن يسمعه أن عنتر لجأ إلى حضائر البناء فوهنت قوته وحال لونه وزالت هيبته دون أن يسترجع بيته. أما أمه فصارت تجوب البيوت لتغسل وتكنس، وأما أخوه فقد أصبح ماسح أحذية. وأحيانا أخرى تعتريه نوبة بكاء حتى يبلل الدمع لحيته البيضاء فلا تسمع منه سوى: «لا أدري. لم أعد أدري. إلا أن عنتر ما عاد عنتر».

راو ثان يدعى عماد الدين الطرطوسي يذهب مذهبا

آخر ويقول:

«صحيح أن عنتر ما عاد عنتر ولكن الامور لم تجر على هذا النحو، فعنتر لم يذهب الى محكمة ولم يرفع قضية وكل ما في الامر أنه ذات ليلة خريفية مقمرة،

هجره النوم واحتشدت في ذهنه رغبات ورؤى غائمة. وقف عند الباب. كان الليل خفيفا والهواء الرخو يداعب السعف بهدوء، فغمرته رائحة الليل الساحرة ووشيشه الهامس وتاقت نفسه إليها...

ـ حبيبته؟

ـ ومن سواها!.. ضجت بها نفسه وهاج به الشوق فراح يتغنى بجمالها ويندب حظه معها، ويلعن قسوة الصد والحرمان ويود لو يتحقق الحلم الممنوع فيودع الليالي الباردة إلى غير ما رجعة. وبينما هو كذلك إذ مر به رجل يقال له إسحاق، كان واضح السكر يتأرجح كقصبة في مهب الريح.

قال لعنتر:

ـ لا تحزن. أنا أدلك على ما تريد.

وأخذه إلى خان به كل ما يتمنى المرء الذي لا يفكر في الآخرة. الاكل والخمر والقيان والميسر واللهو والطرب. لم يكن لعنتر عهد بهذا. حاول أن ينجو من هذا الدمار الكاسح الذي هجم عليه بشراسة، ولكن إسحاق قاده إلى حجرة غادة فاتنة القد والقوام. كان في عينيها بريق يوحي للمرء أنه أمام انثى في جسدها من اللهب ما يكفي لاضرام الحرائق في دغل كثيف. انفجر في صدر عنتر فرح عاصف وهو الذي لم يعرف رائحة النساء، وشعر برغبة مجنونة تحتشد داخله وتدفعه الى الانقضاض على هذا الجسد المدجج بالنار. ماذا أقول لكم. كاد يفتك بها وكادت تذهب بجلده. حين ينحني فوقها وهو يلهث مثل حصان..

ـ لا تشغلنا عن أصل الحكاية بالحديث عن النساء كعادتك يا طرطوسي.

ـ هو ذا أصل الحكاية.

ـ قلت إن عنتر ما عاد عنتر. كيف؟

ـ النساء هن أصل البلاء.

ـ ها قد عدنا إلى النساء ثانية.

ـ لا مفر منهن. حين ارتوت ريتا..

ـ ومن ريتا هذه؟

ـ الغادة التي فجرت كوامن عنتر. قلت إذن. حين أحست بالإرتواء كما لم تشعر به من قبل، طلعت الى صديقاتها تحدثهن عن هذا الحصان الذي لا يعرف التعب، عن هذا النهر الذي غسل أوجاعها بمائه الدافق الذي لا يعرف النضوب، عن هذا اللعب الذي أحال جسدها حرائق تئن وتطلق العويل، عن...

ـ اختصر يا طرطوسي!

ـ قلت إذن، حينما علمت الغيد أن بالخان فحلا تكدسن عليه، وتناوشن بالاظفار على مجلسه. بيض، صهب، شقر، سمر، كانت كل واحدة تخشى جفاف العين قبل ادراكها، وتود أن تغص بالفرح واللذة والعويل.

قال عنتر:

ـ أنا أكفيكن جميعا.

ماذا أقول لكم. جسد نائم منذ دهر طويل، لم يشبع من الدنيا. حطب جاف قابل للاشتعال دوما، ولم يكن ليروق إسحاق..

ـ ومن اسحاق؟

ـ الرجل الذي أخذ عنتر إلى الخان.

ـ وما دخله؟

ـ ألم أقل لكم إنه صاحب الخان؟

ـ كلا.

ـ نسيت.

ـ امسك زمام القول يا طرطوسي!

ـ قلت إذن، ان الغيد انشغلن عن الزبائن بعنتر. زبائن يتلهون عن أيام متساقطة من عمر خاسر، يمرغون عذاباتهم وجنونهم وخيباتهم على اثداء مختلجة، ويدفنون اوجاعهم في نشوة سرابية مخاتلة.

قال له اسحاق:

ـ اقتصد يا رجل. الشراهة موت مؤجل.

وأتاه بكأس مزاجها حرائق تشعل الحلق والبطن والعقل.

قال عنتر:

ـ ما هذه؟

قال اسحاق:

ـ اشرب!

قال عنتر:

ـ لاعهد لي بها.

قال اسحاق:

ـ وهل دللتك إلى ما لا يرضيك؟

«وذاق عنتر الخمر، كما ذاق المرأة، لاول مرة، ولم ينهض. كان يشرب ولا يرتوي مثل كثيب لم يعرف القطر. وقل نهمه فلم يعد يرى في لحظات الصحو القليلة سوى ريتا. ريتا ولا أحد سواها. وحتى ريتا ما عاد يسمع لها عويل ولا رأت الغيد التماعة عينيها العسليتين.

«وفي ليل عاصف حزين، جاء من يعلمه ـ ولم يكن الوصول إليه سهلا ـ أن الدار بمن فيها اغتصبت، وأن رجالا بعيون ذئاب مستفزة مدججين بالسلاح والظلم زرعوا الذعر في النفوس وأهانوا أخاه وأمه.

نظر عنتر الى القادم من خلف عينين غائمتين، ورفع الكأس بأصابع مرتبكة وقال:

ـ اليوم خمر وغدا لا شك خمر.

فقال الرجل:

ـ أيهون عليك لحمك ودمك؟

فرد عنتر:

ـ تغنيني الكأس عن النسب.

«قال الرجل: لم أصدق أنه عنتر. حين تركته كان ينظر الى صاحب الخان نظرات خابية، ويطلب منه بتوسل ذليل أن يملا كاسه.»

هنا اقتحم الحلقة رجل يقال له حمدون الزيان وقال:

«لقد خرفت يا طرطوسي، وصرت تنقل الخبر بعلاته دونما ترو أو تمحيص. ما هكذا جرت الاحداث يا سادة. فعنتر لا يمكن أن يصم أذنيه عن نداء الدم، حتى وان كان غارقا في النشوة حتى أذنيه.

«كان فعلا في ذلك الخان يشرب من كأس ليس لها قرار، ويضاجع تلك المرأة وكل من تتسلل الى مخدعه من قيان الخان في حالات صحوه النادرة، حتى غارت عيونه وجف الماء في صلبه وفقد السيطرة على جسده، فصار كتلة من عظام مكدودة متعبة. وكان في لحظات انقشاع الضباب عن عينيه يذكر أهله ويحن إلى دفء بيته، ولكن اسحاق وريتا كانا دوما حاضرين ليمنعا حالات الصحو من ان تطول. كانت أخباره تجيء مثل نثيث المطر رغم ريتا، ورغم إسحاق. فصاحب الخان لم يمر بعنتر في تلك الليلة الخريفية إلا لأن في نفسه أمرا. كان يعرف عنتر منذ زمن، ويعرف انه يتوق الى الفرح المؤجل منذ دهر بعيد، فقاده الى الخان لغاية في نفس يمقوب، ويعقوب رأس العشيرة التي ينتمي اليها اسحاق. خبيث، لئيم، عنيد وأشد فتكا

من سم الشوكران.

«ومن زار عنتر فجأة ذات ليلة شتوية حزينة لم يكن نكرة مثلما ادعى الطرطوسي أيها السادة، بل هو أخو عنتر جاء لينقذ أخاه وبيته. حين رأى عنتر على تلك الحال بكى، فرسمت الدموع خطين انحدرا على صفحة خده المغبر. كان يبكي في شهقات متوترة وهو يتطلع إلى أخيه بمزيج من الشفقة والذهول.

قال عنتر:

ـ لن يأخذ الغرباء البيت. أسندني يا أخي.

«وران على فضاء الخان قلق مفاجىء وفحيح أفاع ونظرات ذئبية ماكرة، ولكن أحدا لم يجرؤ على اعتراض عنتر. كانت صدمة الخبر بضياع البيت ورؤية أخيه قد أعادتا اليه بعض اتقاء الجمر في عينيه المحملتين باعباء ثقيلة.

«أخذه أخوه الى بيت أم أحمد حيث وجد أمه تلعن الزمن الغادر. كان الليل قد جاوز نصفه حين وصل متعبا وصامتا ومذهولا يمور في نفسه الندم والغضب. كان يعتقد أن اسمه وحده كاف لحماية أهله وبيته من الاطماع. لم ينتظر أن تعود اليه عافيته بل راح منذ انبلاج الفجر يصيح في الغرباء الذين اعتصموا بالبيت، بعد أن أحكموا سد منافذه ورفعوا حوله سياجا منيعا، ويهدد ويتوعد حتى فاض الزبد على زوايا شفتيه.

«لن يذهب البيت الى الغرباء!»

«كان يلهث بقوة وقد تضببت عيناه حينما أطل يعقوب من نافذة عالية وحوله رجاله بعتادهم وعدتهم، ودعاه الى التفاوض حول اقتسام البيت بما فيه. ثارت ثائرة عنتر وحمل على الباب بكل ثقله، ولكنه لم يحركه قيد شعره، وتهالك تحت السياج ينز قهرا وعارا ويردد: «يا لبؤس نفسي!». أجال بصره حوله يرجو في سره عونا فلم ير غير عيون تبين من خلف النوافذ تطفح بذعر واضح وبفضول قوي لمعرفة سبب انهياره. «ماذا فعلت بنفسك يا عنتر؟»

«حين نهض لم يلح له أحد. قال: «سأحاول إنقاذ ما يمكن إنقاذه». طرق الباب ولما ظهر يعقوب قال له:

ـ أنا موافق!

فقال يعقوب:

ـ على ماذا؟

قال عنتر:

ـ على اقتسام البيت.

قال يعقوب:

ـ أي بيت؟

قال عنتر:

ـ بيتي، هذا.

ضحك يعقوب ضحكة عالية وقال:

ـ انت تهذي، فالبيت بيتي. ولكني سأكون كريما معك إذا عدلت عن فكرة العدوان التي تسكنك، ورضيت أن نعيش معا تحت سقف واحد. هل أنت موافق؟

قال عنتر على مضض:

ـ أنا موافق.

فقال يعقوب:

ـ حسنا. أنت متعود على شظف العيش. حسبك «بيت الصابون».

وارتعدت فرائص عنتر واحتقن وجهه وصاح بأعلى صوته:

ـ سأمزقك يا يعقوب الكلب! سأذبحك من الوريد

الى الوريد وأشرب من دمك!

«أوصد يعقوب النافذة، وظل عنتر يصطلي بعجزه وحرائقه. كل شيء تغير فيه. حتى صوته لم يعد ذلك الصوت الذي ينبعث منه احساس بالثقة. ظل صامتا فترة ثم نادى يعقوب وقال له بمرارة:

ـ أنا راض «ببيت الصابون».

فقال يعقوب معترضا:

ـ لن تطأه رجلاك أبدا. لقد شتمتني منذ حين وتوعدتني، ولن أكون في مأمن إذا سمحت لك بالاقامة بقربي.

قال عنتر:

ـ أعدك بانك سوف تعيش في أمان.

قال يعقوب:

ـ لا لا. عهدك زور وبهتان.

فقال عنتر:

ـ بل وعد صادق. عليك أمان الله.

قال يعقوب:

ـ لا يمكن أن أثق في رجل له نزوع عدواني.

قال عنتر:

ـ بل أنا رجل مسالم.

قال يعقوب:

ـ إذا كنت كذلك فما هذا الذي تحمله؟

قال عنتر:

ـ خنجري، أذود به عن نفسي ولي فيه مآرب أخرى.

قال يعقوب:

ـ إذا كنت حقا رجلا مسالما كما تدعي فألق به أو حطمه.

تردد عنتر وقال بأسى: «لقد دمرت نفسي وأصبحت مثل ذئب هرم يركض في البرية بلا هدف أو معنى. فما حاجتي إلى الخنجر بعد اليوم» وألقى به فتحطم ثم قال:

ـ هل رضيت الآن؟

قال يعقوب:

ـ ما زال ذلك الذي يلوح في ساعدك.

قال عنتر:

ـ وشم يذكرني بأصلي.

قال يعقوب:

ـ ما كتب فيه لا يرضيني. فلْتُزِلْهُ.

«وأزال عنتر الوشم وما فيه ببقايا خنجره المحطم وقد انحبست أنفاسه في صدره وتغشت عيناه بضباب ساخن وتفتتت كل المتع الخفية. كانت النظرات من خلف النوافذ تنغرز في جسمه مثل الابر وتهتك ستره، وكان أخوه واقفا يرمقه مذهولا ثم يدير له ظهره ويتوارى في الازقة المتربة. وغامت الرؤية تماما أمام عنتر وشرد ذهنه، وحتى لما أطل يعقوب وقال إنه لا يمكن أن يثق في رجل يبدل رأيه من النقيض إلى النقيض، لم ينتبه إليه فقد دفن روحه داخل جسد متيبس فقد كل إحساس بالأشياء والزمن.

«أما أمه فقد فاضت روحها غما وحسرة حين علمت بما آل إليه ابنها، وأما هو فقد تحول الى معلم من معالم المدينة السياحية يجد فيه السائح صورة من ماض غبر، ويتعرف على بعض أفعال هذا الذي كان في وقت ما بطلا اسطوريا. أما من قادتهم ارجلهم الى ذلك المكان من أهل البلاد فليس فيهم من يتذكره. وهل هناك من لا يزال يعرف عنتر؟

سان ريمي لي شفروز ـ 1989.6.1

---

* أبو بكر العيادي. قاص، صدرت له مجموعة قصصية بعنوان: دهاليز الزمن الممتدة.

الأدباء والكتاب العرب يطرحون في مؤتمرهم السابع عشر :

هموم الوطن ... وهموم الثقافة العربية

● تأكيد الكتاب العرب وقوفهم في خندق المواجهة مع جماهير أمتهم وقواها المناضلة

● تجديد الفكر العربي ينطلق من نقد المطلقات وكسب وعي تاريخي يؤمن بالتجاوز ويتفاءل بالمستقبل

هموم الوطن والمثقف العربيين هيمنت على الدورة السابعة عشر لمؤتمر الأدباء والكتاب العرب الذي انعقد في تونس من 21 إلى 27 ديسمبر 1990، وذلك بدءا من شعاراته وانتهاء ببيانه الختامي، ومرورا بكلمات الوفود ومداخلات الندوة النقدية وقصائد الشعراء.

ففي الجلسة الافتتاحية للمؤتمر الذي حضرته وفود عشر دول عربية، فيما تخلف وفد أدباء سوريا، واعتذر أدباء الإمارات والبحرين عن الحضور وطالبا بتأجيل انعقاد المؤتمر في ظروف أفضل سياسيا.

تحدث الأستاذ محمد العروسي المطوي رئيس المؤتمر ورئيس إتحاد الكتاب التونسيين، والذي انتخب في نهاية هذا المؤتمر بالإجماع أمينا ءاما لاتحاد الأدباء والكتاب العرب خلفا للشاعر حميد سعيد ـ عن «المسؤولية العظمى والدور الكبير المناط بعهدة المثقف الحر حتى يواصل النضال من أجل أن تشمل العدالة والتقدم والكرامة مختلف الشعوب والإنسان حيثما كان، وهكذا تتجلى الصلة بين موضوع هذا المؤتمر وواقع الحياة عندما جعل هذا المؤتمر موضوعه العام : «الثقافة العربية، وقضايا العصر». أما الأستاذ حميد سعيد فإنه ذكر أن الظروف الخطيرة التي تمر بها الأمة العربية حاليا، تجعل المثقفين العرب في مواجهة تحديين خطيرين: «يأتي الأول من طبيعة مؤسساتنا القومية ذاتها، وقدرتها على استيعاب خطر المواجهة ويحيط وسائلنا التي اعتدنا ان نعبر من خلالها عن مواقفنا بالكثير من الاسئلة التي تتعلق بجدوى هذه الوسائل ويأتي التحدي الثاني من وعي المواطن البسيط والطريقة التي عبر بها الشارع العربي عن إدراكه طبيعة المواجهة الدائرة اليوم بين العدوان ومستقبلنا كأمة».

أما السيد أحمد خالد وزير الثقافة والإعلام فانه أشار إلى ان هذا المؤتمر ينعقد «في ظرف عربي دقيق تتهدد كياننا فيه مخاطر جمة، وفي سياق من الانتقال النوعي الى المنظومة العالمية سياسيا واقتصاديا وثقافيا، ومهما كان التباين في المواقف والرؤى، فان شرف الغاية ووحدة المصير يشدان أعضاء الجسم العربي بنيانا

مرصوصا، فعسى أن تكونوا قوة الوصل وحبل الضمير يجمع» كما أشار السيد الوزير إلى ما توليه تونس من عناية بمبدعيها حيث «أقدم سيادة رئيس الجمهورية زين العابدين بن علي منذ توليه أمانة التغيير على توفير الأطر القانونية الضامنة لحقوق المبدع الادبية والمادية وأمر بإعادة صياغة المؤسسة الثقافية بما يتلاءم وقيم المجتمع المدني وداول بين الناس وما كان من الإبداعات ممنوعا، وأقام يوما للثقافة وطنيا نحتفي فيه بأهل الثقافة على تباين توجهاتهم الفكرية والسياسية»، وأضاف الاستاذ أحمد خالد :

«**وبقدر وعينا بأثر وضعية المبدع الاجتماعية في نوعية عطائه كان إدراكنا أصيلا بأن لا إبداع بدون حرية وبأن لا مجال لسلب حرية التعبير فهي دعامة المجتمع المتحضر الذي يتوق إلى الأفضل ويؤسس حياته على الحق في التباين والإقرار بسلطة الأغلبية**».

كذلك تداول على إلقاء الكلمات ممثلون عن الوفود المشاركة وهم : سالم النحاس (الأردن)، عبد الأمير معلّة (العراق) محمود درويش (فلسطين)، أمين مازن (ليبيا) محمد الأشعري (المغرب)، أحمد عبد القادر (موريتانيا) وعبد الرحمان الأهدل (اليمن)، وقد أثارت هذه الكلمات شجون الأمة وشؤون ثقافتها ومثقفيها، وكان المحور الأول الذي توقف عنده الجميع هو الهجمة الامبريالية التي تتعرض لها أمتنا . وقد ذكر الذين تداولوا الكلمة أن المعركة التي تخوضها العراق هي معركة كل الأمة العربية من أجل الكرامة والعزة، وان على العرب في هذا الهزيع الأخير من القرن أن يجيبوا على السؤال الشكسبيري كما قال الشاعر محمود درويش «أن نكون أو لا نكون» كما دعا الدكتور سهيل إدريس الى تكوين جبهة ثقافية قومية تقف ضد كل مخططات الهيمنة الامبريالية.

المحور الثاني الذي تضمنته كلمات المتدخلين كان خاصا بواقع الثقافة العربية الذي يتحمل الكتاب العرب المسؤولية في ما وصلت إليه من انحسار وأكد المتدخلون على ضرورة أن تسترجع هذه الثقافة إشعاعها القديم الذي لن تمتلكه إلا بالمساهمة الجادة في كل مجالات الإبداع والمعرفة أما المحور الثالث الذي ركز عليه ممثلو الوفود فهو تحية المسار الديمقراطي الذي تشهده بعض الدول العربية وعلى رأسها تونس والجزائر والأردن، ثم الدفاع عن حرية التعبير التي تظل مطلبا رئيسيا لا يمكن بدونه أن تزدهر الحياة فيزدهر الإبداع.

▌ الثقافة العربية وقضايا العصر

إلى جانب مهرجان الشعر العربي الذي احتضنه المؤتمر، ذلك المهرجان الذي امتد على مدى أربعة أيام وحضره عشرات الشعراء العرب وقدموا خلاله قصائد متفاوتة ، تعكس في النهاية واقع الشعر العربي ـ وان تمحور جلها حول التحدي الكبير الذي يواجهه العراق بحيث يمكن القول إن المهرجان الشعري كان بحق مهرجان العراق وتحية له ـ كانت هنالك الندوة الفكرية التي طرحت للنقاش محورين أساسيين هما الثقافة العربية وقضايا العصر، والأدب المعاصر في ثقافة الطفل. وقد تفرع عن المحور الأول العديد من القضايا هي :

- ـ الإنتفاضة في الادب العربي
- ـ الأجناس الادبية.
- ـ دور المثقف العربي والمتغيرات.
- ـ المشروع الثقافي العربي (واقع وآفاق) .
- ـ المثقف العربي وآفاق مشروع الوحدة العربية.

ضمن المحور قبل الأخير قدمت مداخلات متميزة للاستاذة سيلافة حجاوي، (فلسطين) السيد ولد أباه (موريتانيا) وعثمان بن طالب (تونس). وقد تساءلت

الاستاذة سلافة حجاوي في مداخلتها «نحو مشروع ثقافي عربي، عن امكانية وجود ثقافة عربية معاصرة، باعتبار ان الشخصية القومية لم تتشكل بعد مما يجعل الحديث عن ثقافة واحدة متجانسة أمرا صعبا، وقد خلصت الباحثة في مداخلتها التي طرحت أسئلة حيوية حول ارتباط الثقافي بالسياسي وحول دور المثقف إلى أن الساحة الثقافية العربية تقف الآن «أمام تحديات خطيرة تهز أركان الثقافة والثقافات السائدة، السلفي منها والحداثوي. بل إن ما تطرحه الانتفاضة الفلسطينية من جهة وأزمة الخليج من جهة أخرى من تحديات ثقافية في هذا الوقت بالذات. إنها يؤكد على ضرورة إخضاع كافة المصطلحات والمفاهيم المحلية والمستوردة الى البحث والتفكير» وتضيف الباحثة: «لا يمكن أن يكون هذا إلا بداية لمشروع يؤسس لثقافة عربية طال غيابها لمشروع ثقافة يعيد لفكرة الوحدة وهجها وعنوانها، وذلك عبر الاستنباط الأمثل لأفضل ما في التراث العربي الإسلامي والفكر العربي من أفكار. إنه مشروع إعادة صياغة النظرية القومية العربية على قاعدة نظرية معرفية شاملة تعالج كل القضايا وتجيب على كل الأسئلة التي لا تجد جوابا لها حتى الآن، فدولة الوحدة، ذلك المشروع، هي دولة التحديث الشامل التي ستفرض بحكم تفاعلاتها تطبيق ما ستفرزه الساحة الثقافية من تعريفات للديمقراطية وحقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، والقانون، والمواطنة، والفرص، وهي دولة لن تكون المرأة فيها أقل مساواة بين متساوين في الحقوق والواجبات، لأنها ستشغل الدولة حينئذ بالتظاهرات والاضرابات. فدولة الوحدة ليست غاية بحد ذاتها إنها وسيلة لإسعاد هذه الجماهير التي طال عذابها».

الأستاذ عثمان بن طالب (تونس) قدم مداخلة بعنوان «العقل العربي وتحديات العصر «السلطة المثقف والمجتمع». وقد تساءل الأستاذ بن طالب عن الشروط «لبناء عقلية ثقافية جديدة: تؤهلنا لمواجهة التحديات الحضارية الكبرى التي تواجهنا في عصر التغييرات العميقة للإنسانية وهي تطل على القرن الواحد والعشرين» وإذا كانت كل أطراف المجتمع مدعوة للإجابة على هذا السؤال الكبير فان الأستاذ بن طالب يؤكد خاصة على مسؤولية السلطة والمثقف في دفع عجلة التاريخ. وهو يرى من موقعه كمثقف أن تجديد «الفكر العربي هو شرط رئيسي لتطور العرب، وهذا التجديد يجب أن ينطلق من نقد المطلقات (اللغة، الدين، الثقافة، التراث) ونقد المؤسسات الراهنة، وكسب وعي تاريخي يؤمن بالتجاوز ويتفاءل بالمستقبل». ويضيف الباحث «إن إمكانيات التحديث موجودة في منطق وجودنا التاريخي رغم أننا نعيش انفصاما في تمثلنا للماضي ولا نملك صورة يقينية شاملة على حاضرنا ومستقبلنا. هذه الإمكانية مشروطة أساسا بعقلنة الحياة العربية على كل الأصعدة، أي بثورة ثقافية وحضارية تراجع تصوراتنا السائدة وتحدد الخطوط الكبرى للبديل خارج الأطر الإيديولوجية البورجوازية الصغيرة المسيطرة في مؤسسات السلطة والتي برهنت على عجزها عن بلورة تصور شامل للنهوض بالإنسان العربي».

ويطرح الأستاذ السيد ولد أباه من جامعة نواكشوط بموريتانيا «أزمة التنوير في المشروع الثقافي المعاصر: إشكالية نقد العقل نموذجا» وذلك من خلال مقاربة للسؤال النهضوي العربي وبيان عجزه عن توفير الإجابة لتجسيد مشروع نهضة حقيقية كما يتطرق إلى بعض المحاولات التي قدمها حسن حنفي والتصورات الماركسوية التي شكلت العماد النظري لإشكالية التنوير العربي في الثلاثين سنة الأخيرة، ثم يتوقف مطولا عند مشروعي الجابري وأركون لنقد العقل العربي ونقد

العقل الإسلامي» ويبدي بعض الملاحظات حول هذين المشروعين. ويجد القارىء نص المداخلة كاملا في هذا العدد إذ حرصنا على نشرها لأهميتها.

المثقف العربي وآفاق مشروع الوحدة العربية

محوران تناولا بشكل مباشر دور المثقف العربي وهما دور المثقف العربي والمتغيرات ، والمثقف العربي وآفاق مشروع الوحدة العربية. ولأنه من الصعب فصل هذين المحورين فإننا سنعرض لبعض ما طرح من آراء في هذين المحورين ضمن إطار واحد. وقد تداول الأساتذة محمد بن صالح (تونس) ونور الدين بن بلقاسم (تونس) وأحمد الطويلي ومحمد شيّا (لبنان) على هذين المحورين.

الأستاذ محمد شيّا أكد عبر مداخلته على أن الثقافة هي شرط للوحدة، شرطها التاريخي والمنطقي والموضوعي. و «بمقدار ما تتوفر هذه الشروط أو تغيب تقصر المسافة «وتزيد بيننا وبين الوحدة» وهو ما بيّنه خلال الورقة التي خلص في نهايتها إلى أن «المثقف العربي اليوم يجد أمامه من التحديات والمهام ما يفوق ربما ما كان قائما في أية لحظة خلت. لكنه يجد أيضا من الدوافع والحوافز لمواجهة هذه التحديات ما يجعل المهام ممكنة والغايات أهدافا منظورة . إن مهمة المثقف الحقيقية الآن، إذا شاء الخروج على أنانيته وذاتيته ونرجسيته المستغربة تقوم تحديدا في الربط بين متحولات الشروط والظروف الراهنة والثابت القومي الوحدوي المشترك، وهو ربط لن يكون ممكنا الا بوصل ما انقطع من ريادة الثقافة والتزامها وطليعيتها وتصديها الفعلي لمسؤوليتها، رغم أن هذه المهمة الآن، وبفعل تعقيدات المجتمعات العربية الراهنة تبدو أكثر صعوبة بما لا يقاس عن كل المهات السابقة وفي عز الحضور العسكري الغربي والإستعماري» ويضيف الأستاذ شيئا :

المثقف العربي اليوم أمامه مهمتان متلازمتان

الأولى : وصل ما انقطع من سيرة المشروع الوحدوي ولا يعني ذلك الاستعادة الآلية لصيغ المشاريع السابقة وإنما استعادة خطها العام وتجديد مضمونها في ضوء المستجدات الاجتماعية والثقافية والانسانية عموما وبخاصة تلك المرتبطة باحترام التنوع واحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية .

والثانية : الكفاح على مستوى الإبداع والأصالة بما يغني الحالة الثقافية العربية الراهنة على كل الصعد، وبقدر ما تكتنز هذه الحالة الثقافية، كما وكيفا يصبح حضور الثقافة والنظرية في الحركة العربية اكثر وضوحا وأكثر فاعلية ووزنا».

مداخلة الأستاذ محمد بن صالح كانت بعنوان «دور المثقف العربي والمتغيرات ، وقد خلص في عبارات هايد غيرية إلى ان «في العلاقة بين المبدع والمتغير نقول انها علاقة تقوم على وعي المبدع بأن محتوى ذاكرته إن هو إلا مجموع لحظات التجاوز التي أنجزها غيره، وعلى وعي المبدع أيضا بأنه لا يمكن إلا أن يتواصل في ديمومة التجاوز، يدرك مجال الحركة وينجزها، لأن الوعي بالشيء تجاوز له».

الأستاذ نور الدين بن بلقاسم تحدث في مداخلته «المثقف العربي وآفاق مشروع الوحدة العربية» عن الصعوبات الداخلية والخارجية التي تعترض قيام الوحدة العربية وأكد على أهمية دور المثقف العربي في مشروع الوحدة من خلال دمج الهويات الجزئية في الهوية العربية، وذكر أن مهمة المثقفين العرب تقتضي : «قلب سبات الوعي» الذي تستغله الأنظمة الدكتاتورية وتنميته ـ لتبعد الجماهير عن المشاركة في تشكيل القرار السياسي ـ إلى «وعي السبات» الذي يحيل الواقع الى الفترة الشبيهة بالسكون السابق للعاصفة. فإذا ما انفجر «وعي السبات» في الجماهير

ثارت على واقعها المنهار واستطاعت به أن تغير هذا الواقع إلى صالحها».

الأستاذ أحمد الطويلي أشار في بحثه «مشروع الوحدة العربية بين العلم والواقع إلى أن مشروع الوحدة العربية الشاملة والنهوض بالمستوى العلمي والتكنولوجي والحضاري، انه يقوم على فكرة الصراع لبناء الذات وتدارك الفارق العلمي بين العرب والغرب وبناء العقل العربي الحر..».

الإنتفاضة في الأدب العربي

الأستاذ خليل إبراهيم (الأردن) قدم بحثا بعنوان «دراسة في أدب الانتفاضة الفلسطينية في الداخل». وقد توقف الباحث طويلا عند خصائص هذا الأدب بعد أن تعرض لأبرز أسمائه ومؤلفاتهم. ومن خصائص هذا الأدب غلبة الشعر على غيره من الأنواع الأدبية الأخرى. وقد تعامل شعر الانتفاضة مع الحدث «بطريقة تتعمق التغني ببطولات أطفال الحجارة وتمجيد الفعل الثوري الذي يقومون به، واستخدمت القصيدة في التحريض والتعبئة النفسية». ولاحظ الأستاذ خليل إبراهيم أن شعراء مثل عبد الناصر صالح الذي اعتقل ١٥ مرة، خلال السنوات الأخيرة، وخليل توما. الذي قضى في السجون مددا أطول مما قضاه خارجها ـ ووسيم الكردي وغيرهم نقلوا تجربة الإعتقال والسجن، وكتب الشاعر المتوكل طه رسائل شعرية إلى الذين هم في الخارج حيث يتواصل النضال اليومي ضد المحتلين، كذلك من الظواهر اللافتة، في شعر الانتفاضة كثرة التركيز على الشهادة والشهيد، وعلى الطفولة الفلسطينية، كما يقودنا التعرف إلى بنية النص التحريضي لقصيدة الانتفاضة لملاحظة «النزوع إلى البساطة فيها. وهي بساطة قد لا تتورع عن اجتياز الحاجز اللغوي. الذي يعتمد على إطلاق مخزون اللغة، الإيحائي وتفجيره في وجه القارىء إلى توخي الكلمة البسيطة والمفردة العامية، وهذا شيء نلاحظه في جل ما نشر من شعر في الأرض المحتلة.

المداخلة الثانية، التي وزعت على الحاضرين، كانت لسمر روحي الفيصل (سوريا) الذي لم يحضر، وكانت بعنوان «الانتفاضة في الادب العربي» القصة القصيرة نموذجا. ولعل من أبرز ما جاء في هذه المداخلة حديثه عن مستقبل أدب الانتفاضة.

وفي هذا الصدد يذكر الباحث «ان الباحث يتوقع أن تعزز النصوص الفنية موقعها في الساحة الأدبية وأن تفي من انجازاتها في صنع أدب عن الانتفاضة ذي رؤيا لا يشوبها القلق ولا الغموض بيد أن ما يتوقعه الباحث مرتبط بأمرين: «الأول استمرار الانتفاضة، والثاني تعديل الموقف العربي من الدعاوة والتصفيق إلى بناء العمل «الاستراتيجي»، ويقترح الباحث أن تعزز رؤيا الأدب هذين الأمرين لتعين على بناء موقف عربي صلب قادر على تقديم عون حقيقي للانتفاضة».

الأجناس الأدبية

قدم الأستاذ مصطفى الكيلاني (تونس) بحثا متميزا بعنوان الاجناس الادبية: في النص والقراءة والاجناس الأدبية». وحتى لا نبستر هذا البحث القيم، نشير إلى أنه يقوم أساسا على اسئلة مركزية ثلاث:

ـ هل أن دراسة الأجناس الأدبية معركة فكرية خاسرة توهم بأنها في صميم المشغل الادبي وهي خارجة عنه إلى حيز معرفي يصعب بل قد يستحيل ضبط مداره.

ـ هل تستلزم الشعرية المعاصرة إعادة طرح القضايا المتصلة بالأجناس الأدبية قديمها وحديثها؟

ـ هل تحتاج الشعرية العربية المعاصرة إلى نظرية الاجناس الادبية استقراء للتراث وبحثا في أدق خصائص التجربة الراهنة وتأسيسا نظريا للكتابة الادبية مستقبلا؟

الأستاذ محمد الهاشمي بلوزة (تونس) قدم بحثا بعنوان استراتيجية التناحي والمنهج البديل لتحليل الخطاب الشعري» العنوان طموح ولكن الباحث اتكأ أساسه على آراء الناقد المغربي محمد مفتاح سواء في تقديم استراتيجية التناحي أو تقديم آراء «تعزز الآراء الواردة في مقترح الدكتور مفتاح» والتي تشكل البديل المشار إليه.

الدكتور عبد الستار جواد (العراق) أرسل بحثا بعنوان «النقد والأجناس الأدبية». ويذكر الباحث ان الإشكالية تتولد من أن «النقد دوما، كعلم أو كفن تطبيقي يلجأ دوما إلى تبني معايير ثابتة «ومستويات نقدية محددة يحاكم العمل الأدبي بموجبها. ولكن في مسعاه هذا يظل دوما يصطدم بشكل فني ينزع للثبات ومضمون ينزع دوما للتغير حد التشكل في جنس جديد في بعض الأحيان» وتتجلى الإشكالية في رأي الباحث بجلاء خاصة في النقد الروائي والنقد الشعري أكثر من غيرهما، بسبب طبيعتها الخاصة.

أيضا ضمن مبحث الأجناس الأدبية قدم الاستاذ جلول عزونة مداخلة بعنوان «رواية حركات لمصطفى الفارسي والتبشير بعهد جديد للأدب». ويذهب الأستاذ عزونة خلافا لما يراه الاستاذ طرشونة من أن رواية حركات هي رواية ذهنية» إلى أنه علينا ان نضع هذه الرواية ضمن الإطار الذي يناسبها وهو إطار غائب في كتابتنا العربية والتونسية المعاصرة، ودعا الباحث إلى أن نفتح لها بابا جديدا نضعها تحت اسمه وزاويته في انتظار مواليد أخرى قد تنحو منحاها.

ويخلص الأستاذ عزونة إلى أن حركات «تمثل جنسا أدبيا جديدا، أخذ من الاجناس المتعارفة عند النقاد ـ أخذ من جميعها شيئا ما ـ ومزج ما بين كل ذلك؛ يأخذ من ذكريات الكاتب وذكريات أبيه وثقافة الكاتب التقليدية والعصرية والغربية وقدم لنا كوكتالا كله أدب وعمق لأنه قدّمن ذات صاحبه وتجربته وتناقضاته وتناقضات واقعه، أحلامه وقصوره، إلهامه وإحباطاته وآماله...

الأدب المعاصر في ثقافة الطفل العربي

إحدى أهم مداخلات هذا المحور مداخلة الاستاذ حسن عبد الله الذي قدم مداخلة طريفة بعنوان «العنف، الآلة والحيوان، والسحر في أدب الطفل»، وتقوم هذه المداخلة على رفض الأفكار التي تدعو إلى تحييد الأدب الموجه للأطفال من العنف، والإتجاه به إلى الخيال العلمي الذي يبعده عن الطبيعة وحيواناتها. وفي هذا الصدد يرى الباحث «أن ما تقدمه التكنولوجيا الحديثة من أجهزة وكائنات سيظل أقل إدهاشا وغموضا من الشجرة والقطة والعاصفة»، كما يدعو إلى توظيف العنف توظيفا جماليا وأخلاقيا لأن جانبا كبيرا من وعي الطفل للعالم يقوم على اعتباره «ميدان للصراع والمشاكسة».

مداخلة الأستاذ فاروق سلّوم (العراق) قدمت أيضا ملاحظات هامة حول الخيال العلمي في القصة الطفلية العربية ؛ حيث يذكر أن جل ما كتب في هذا المجال هو روايات وكتابات تمثل طفرات روائية في الكتابة العربية للأطفال ولكنها كتابات معوقة لا تنطوي على عوامل النجاح والتأثير. إنها بكل بساطة رغبة في محاكاة التيارات العالمية السائدة، وميل نحو التجديد لم يحالفه النجاح لأسباب تتصل اتصالا مباشرا بفقد الامكانيات العلمية للكاتب العربي المتخصص بالكتاب للاطفال، وفقر مصادره ، وبساطة المادة العلمية

المتيسرة للأطفال في الحياة بشكل لا يسمح باختراق هذه المعرفة بشكل كبير».

أدب الطفل العربي بين واقع مسيرته وانطلاقه وأبعاد تطلعه وطموحه القومي، هي مداخلة الاستاذ بشير الهاشمي (ليبيا) التي أشارت إلى التطور الحاصل في تقنيات طباعة كتاب الطفل العربي وإخراجه إلا أن الكتاب في محتواه ومضمونه ظل يواجه أزمة غربة ومحنة اغتراب في الكثير منه، عن الطفل والمجتمع العربي، وفي حالة شائكة في القصور والضعف عن التلبية الحقيقية لاحتياجات الطفل العربي وما يريده من كتابه الموجه إليه والمعد خصيصا له وما يفترض أن يكون عليه بموجب معطيات البناء والتكوين القومي لهذا الطفل نفسيا وعقليا واجتماعيا، أما مداخلة الاستاذ الطيب الفقيه أحمد «الأدب المعاصر في ثقافة الطفل العربي، فهي مداخلة وصفية لأدوات ثقافة الطفل.

الكتاب العرب في خندق المواجهة

البيان الختامي للمؤتمر العام السابع عشر للاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب كان في مستوى المسؤولية الملقاة على عاتق الأدباء والكتاب العرب في هذه المرحلة المصيرية من تاريخ الأمة. وقد أكد البيان على أن المؤتمر «يؤكد وقوف الكتاب العرب في خندق المواجهة مع جماهير أمتهم وقواها المناضلة المؤمنة والملتزمة بكامل حقوق العرب في أرضهم وثرواتهم وقوتهم وقرارهم الخاص المحرر من الضعف والقمع والتبعية والفقر والاستلاب».

وأضاف البيان «إن الكتاب العرب يؤمنون أن التحدي والعدوان والأخطار تتهدد مصير الامة ووجودها، ولهذا فإن الواجب القومي يستلزم حشد وتوجيه كل البنادق والأقلام والأصوات والسواعد العربية ضد الاحتلال والغزو الأمريكي لأرض الجزيرة والخليج والاحتلال الاسرائيلي لفلسطين والجولان والجنوب».

وكان المؤتمرون قد رفعوا رسائل الى رؤساء الدول الأعضاء في مجلس الأمن يؤكدون من خلالها رفضهم المسؤول لشعار الشرعية الدولية المغشوشة والمزدوجة الذي يرفعه ويمارسه مجلس الأمن وبضغوط مكشوفة من الولايات المتحدة حول أزمة الخليج. كما قرروا يوم ١٥ جانفي ١٩٩١ يوم تضامن الأدباء العرب مع الشعب العربي، ووجهوا برقية إلى السيد زين العابدين بن علي رئيس الجمهورية عبروا فيها عن عميق شكرهم للرعاية الكريمة التي احتضن بها سيادته هذا المؤتمر، وذلك من منطلق الإيمان بوحدة المصير العربي المشترك، وحق الأمة العربية في أن تكون سيدة قرارها الذي لا ينازعها فيه أحد.

كما أرسل المؤتمرون برقية إلى اتحاد الكتاب التونسيين عبروا فيها عن شكرهم وتقديرهم لحسن استضافته للمؤتمر وما وفره من سبل النجاح لأعماله.

وقد تقرر عقد المؤتمر القادم بعمان بالأردن استجابة للدعوة التي تلقاها الإتحاد العام للكتاب والأدباء العرب من رابطة الكتاب الاردنية.

○ متابعة : خيرة . ش

جائزة أبي القاسم الشابي

لسنة 1991

شهدت جائزة أبو القاسم الشابي خمس دورات . وانّ التجربة التي حصلت ادّت لجنة جائزة أبو القاسم الشابيّ إلى تقرير بعض التحسينات الكفيلة بإكسابها قدرة على إثارة اهتمام عدد أكبر من المبدعين .

وهي كالآتي :

1) ـ لم تعد الجائزة مخصصة للنصوص المخطوطة فقط بل أصبحت تشمل بجانب النصوص المخطوطة الكتب المطبوعة .

2) ـ أصبح مقدار الجائزة خمسة آلاف (5.000) دينار تونسي بدل ألفين (2.000) . ووقع الغاء تعهّد البنك التونسي باقتناء خمسمائة (500) نسخة من التاليف المحرز على الجائزة .

لم يدخل أيّ تغيير على هدف الجائزة . فقد انشئت لتجيز في كلّ سنة إبداعا أدبيّا يمتاز بالأصالة والجودة والابتعاد عن المبتذل والمكرّر .

جائزة أبو القاسم الشابي لسنة 1991

تعلن لجنة جائزة أبو القاسم الشابيّ عن فتح باب الترشح لجائزتها لسنة 1991 .

وقد خصّصت «جائزة أبو القاسم الشابيّ لسنة 1991» للقصّة.

الترشّح مفتوح لأصحاب المجموعات القصصية المخطوطة التي لم تنشر بعد وكذلك لأصحاب المجموعات القصصية المطبوعة التي نشرت في سنة 1991 وفي طبعتها الأولى .

مقدار الجائزة

المقدار المالي للجائزة خمسة آلاف (5.000) دينار تونسي.

إذا كان النّصّ المحرز على الجائزة كتابا مطبوعا سلّمت الجائزة كلها الى الكاتب. واذا كان النّصّ المحرز على الجائزة مخطوطا لم ينشر قسمت الجائزة نصفين يسلّم النّصف الأول منها أي الفان وخمسمائة (2500) دينار إلى الكاتب بعد الإعلان عن الجائزة والنصف الثاني أي الفان وخمسمائة (2500) دينار بعد نشر الكتاب ونزوله في السّوق.

شروط الترشّح للجائزة

1) ـ أن يكون النّصّ المرشّح ـ سواء أكان مخطوطا أم مطبوعا ـ محررا باللغة العربية.

2) ـ بالنسبة إلى النصوص المنشورة فلا يقبل منها إلاّ ما طبع في سنة 1991 طبعة أولى.

3) ـ أن تقدّم المجموعات القصصية المرشحة في خمسة نظائر على أن لا يقلّ حجم المجموعة القصصيّة المرشّحة عن مائة وعشرين (120) صفحة مطبوعة كانت او مخطوطة.

وتكون النسخ المخطوطة مرقونة (المقاس 31×21 بمعدل 25 سطرا في الصفحة الواحدة)

4) ـ أن يرشّح العمل من قبل مؤلّفه شخصيا.

5) ـ ترسل النصوص المرشحة بالبريد المسجل إلى عنوان:

لجنة جائزة أبو القاسم الشابي
البنك التونسي

3 شارع فرنسا ـ 1000 تونس

6) ـ آخر أجل لقبول الترشحات يوم 31 ديسمبر 1991 باعتماد ختم البريد.

7) ـ المؤلّفات المرشّحة لا تعاد إلى أصحابها.



البنك التونسي

الدورة الحادية عشرة لمهرجان «الشعر العربي الحديث بالجريد»

ـ أدب الطفل ـ

إعداد: الأزهر النفطي

أصبحت ربوع الجريد، مسقط رأس الشابي، منارة فكرية تحتضن كل سنة على أرضها الطيبة عرس الشعر والشعراء في مهرجان متميز هو مهرجان الشعر العربي الحديث بالجريد...

تطمح هذه الربوع، بفضل تضافر جهود أهلها وصدق عزائمهم، أن تكون ـ لقاء مغاربيا عربيا ـ يجمع الشعراء والنقاد على منابر الخلق والابداع لتأسيس نص شعري عربي حديث يتميز بالاقناع والفرادة والتأسيس.

وقد لاحظنا هذا التوجه الفكري الرائد من خلال معاشرتنا للدوائر الثقافية والسلط الجهوية بولاية توزر وأيضا من خلال مواكبتنا لفعاليات الدورات السابقة لهذه التظاهرة الثقافية.

ويعد تركيز فرع لـ «اتحاد الكتاب التونسيين» بهذه الربوع دعامة فعلية لحركة الانبعاث والتواصل الثقافي بالجهة. وقد لمسنا حقائق هذا الحرص على مستوى تنظيم هذا المهرجان ماديا وأدبيا، كما عشنا واقع هذا التوجه الفكري من خلال الحضور الميداني لجميع الاطارات الثقافية الجهوية المشرفة على تنظيم الدورة الحادية عشرة لمهرجان الشعر العربي الحديث بالجريد.

كما أحسسنا برغبة أهالي الجريد الملحة في تطوير المهرجان والعمل على إشعاعه على الوطن العربي، وكان ذلك في اللقاءات الجماهيرية التي تمكنا من مواكبتها. كما لاحظنا ذلك في الرحلات السياحية التي نظمت للمشاركين على هامش الدورة الى مدن «نفطة»، «دقاش»، «تمغزة».

وقد تمحورت فعاليات مهرجان الشعر العربي الحديث بالجريد في دورته الحادية عشرة حول: «أدب الطفل في الشعر الحديث»، وتواصلت هذه التظاهرة الثقافية على مدى ثلاثة أيام وذلك في 16/17/18 نوفمبر 1990 إذ افتتح الدورة السيد المعتمد الأول بتوزر نيابة عن السيد والي الجهة بحضور الاطارات الجهوية والمحلية بالولاية، وقد اعتبرت كلمته الافتتاحية مشجعة لكل المساهمين في المجال الثقافي على المزيد من البذل والعطاء. وقد ذكر فيها بما أصبحت توليه دولة العهد الجديد من احترام للمثقفين الذين يساهمون بقسطهم الوافر في تطوير المجتمع الديمقراطي. ثم تلتها كلمة الاستاذ «محمد العروسي المطوي» رئيس اتحاد الكتاب التونسيين الذي نوه بالمشرفين على المهرجان وأعلن عن تأسيس فرع لاتحاد الكتاب التونسيين بتوزر وهذا بحوله وجود خمسة

أعضاء من الهيئة المديرة في هذه الدورة ـ وفقا للفصل 9 من النظام الداخلي لاتحاد الكتاب .

وبعد كلمة الترحيب التي توجه بها كل من السيدين أحمد الزابي المندوب الجهوي للثقافة وابراهيم الهادفي رئيس اللجنة الثقافية الجهوية بولاية توزر، انطلقت فعاليات المهرجان بقراءات شعرية شارك فيها الشعراء: الهادي دانيال وعبد الحميد خريف وسوف عبيد وعثمان الشريف .

إشكالية غياب النص في أدب الأطفال

وبعد هذه القراءات الشعرية ، بدأت الجلسة العلمية الاولى بمحاضرة قدمها الاستاذ «الطاهر لمين» تحت عنوان «إشكالية غياب النص في أدب الاطفال» وقد حصر المحاضر تدخله في النقاط التالية :

ـ محاولة تعريف لأدب الطفولة .

ـ الكتابة للأطفال في تاريخنا العربي الاسلامي مفقودة إذ اعتبر ذلك مستعارا من الحداثة ثم تساءل عن غياب هذا اللون الادبي بقوله : ما الذي ينقص الثقافة العربية لتنتج أدب أطفال : أهو قصور الخيال العربي أم إن هناك عوامل أخرى.

ـ إعتبار هذا اللون من الكتابة للأطفال لونا شفويا في موروثنا الثقافي العربي الاسلامي .

أما عن النصوص المكتوبة للطفل، فقد وضح المحاضر أنها بدأت مع ديوان الاطفال لأحمد شوقي وهو الجزء الرابع من الشوقيات، ثم في كتابات كامل الكيلاني وعطية الأبراشي ومع التأسيس الفعلي في مجال الكتابة للاطفال ذكر الشاعر السوري العربي «سليمان العيسى» .

وقد أثارت هذه الدراسة العديد من التساؤلات والاستفسارات من قبل الحضور حيث اعتبر الاستاذ سوف عبيد : انه في تاريخنا وجدت مصادر لثقافة الطفل ولاسيما «القرآن الكريم» وأشار إلى كتابات الجاحظ والهمذاني والمفضليات.

أما الهادي دانيال فقد رأى أنه من المفروض تشجيع الطفل على الابتكار والاختراع في شتى مجالات الحياة إلا أنه لابد من علاقة حميمة بين الطفل ولغته القومية كما اقترح التوجه إلى ما هو طفولي في أدب الكبار على غرار تجربة «دار النورس» في بيروت حيث بعثت لجنة لاختيار ما هو صالح للأطفال من بين أدب الكبار مثل «كليلة ودمنة».

الأستاذ الميداني بن صالح : سعى الى ربط مسألة ثقافة الطفل بحقوق الطفل فحاول رسم لوحة تاريخية لبدايات الاهتمام بالطفل الذي كان مستغلا أبشع استغلال حتى ان الاطفال كانوا يشتغلون 16 ساعة في اليوم أحيانا وقد بدأت المناداة بحقوق الطفل مع ظهور المنهج الليبرالي واعتبر أن المتغيرات الاجتماعية في الغرب هي التي ساعدت على ظهور الكتابة للأطفال.

وأشار الاستاذ الأزهر النفطي : أن هذا النص الغائب هو نص حاضر في المكتبة لكن يبقى دائما السؤال المطروح : كيف نستطيع استغلال ذلك النص وننفض الغبار عنه رغم أن الفضاءات التي تحتوي هذه النصوص موجودة. . . الاشكالية الثانية، حسبه، هي مسألة الغزو الثقافي الذي يدمر شخصية الطفل. . فالسؤال الذي يجب أن يوجه الكتابة للطفل هو

العلاقة بين الطفل كمتلق والكاتب كمبدع... فهل يكون الطفل مخبرا أو يكون المبدع قبلة؟

ملاحظات حول أدب الأطفال

الجلسة الثانية ترأسها الاستاذ محمد العروسي المطوي وقدم فيها الاستاذ الشاعر الأزهر النفطي دراسة تحت عنوان «ملاحظات حول أدب الطفل» اتخذ فيها كتابات محمد علي الهاني وسليمان العيسى الشعريتين نموذجا، وذلك احتراما لتسمية المهرجان الشعر العربي الحديث» وقد تركزت هذه المحاضرة حول المرجعية والخصوصية في الكتابات الابداعية الموجهة للأطفال إذ تساءل عن ماهية الطفل الذي نقدم له هذه الكتابات باعتباره الكائن الغريب الذي نكتب له كما حدد في هذه الدراسة مراحل نمو الفكر القصصي ومراحل نمو الفكر المسرحي عند الطفل ثم وضع تعريفا للأدب الموجه للناشئة بقوله :

«هو كل عمل إبداعي وفني له علاقة وطيدة بتربية الناشئة وصقل مواهبها وغرس مشاعرها بأعلى المثل لتنشأ على حب الله والدين والكون والخير والجمال».
واعتبر أن مصادر الكتابة الموجهة للطفل متنوعة الروافد متعددة الأنماط والاشكال والمضامين باعتبارها لبنة الزاوية لبناء ثقافتنا المستقبلية. وقد أثارت هذه المحاضرة جملة من التساؤلات والاستفسارات عن كيفية نجاح العمل المقدم للناشئة وعن الشكل الذي يكتبه النص للطفل العربي ومن بين المتدخلين نذكر : الشاعر الميداني بن صالح والتابعي الأخضر والطاهر لمين والأستاذ محمد العروسي المطوي والشاعر عامر اليعقوبي والشاعر عبد الحميد خريف .

أما الجلسة العلمية الثالثة فقد التأمت بمدينة «دقاش» مساء السبت 17 نوفمبر 1990 بمحاضرة قدمها : الاستاذ محمد البدوي تحت عنوان «مصادر الكتابة للطفل». وتعتبر دراسة الاستاذ محمد البدوي مداخلة توثيقية في شكل ببليوغرافيا ركزها حول التراث الشعبي التونسي والتراث العربي الاسلامي والتراث الأوروبي والانساني وقد وضع الإصبع على القصص الواقعية النادرة التي تكتب للأطفال في تونس. ولاحظ غياب الجانب العلمي وغياب قصص الخيال العلمي مع استثناء بعض تراجم العلماء وطغيان الفكر الخرافي والأسطوري وغلبة الحديث عن السحر وأشار كذلك إلى كثرة الحديث عن ألسنة الطيور والحيوانات حتى التي لا يعرفها الطفل في نسبة كبيرة من القصص.

وقد شارك في مناقشة هذه المحاضرة كل من الأساتذة : الأزهر النفطي، الطاهر لمين، عامر اليعقوبي وعثمان الجلاصي.

وفي صباح الاحد 1990/11/18 ، التأمت بدار الثقافة بنفطة الجلسة الفكرية الرابعة وقدم خلالها الشاعر عبد الحميد خريف محاضرته الموسومة بـ : «الطفل في الموسيقى العربية» كما تلتها محاضرة خامسة للقصاص الاستاذ «علي سعد الله» تحت عنوان «قصص الاطفال والتكوين التربوي» .

وقد أثارت المحاضرتان جملة من الاستفسارات من بينها :

- موضوع التربية الذوقية وظاهرة النشاز في الاغنية

الموجهة للطفل ومدى مساهمة النص المقدم للناشئة في سد الفراغ الذي يشكو منه الطفل خاصة بعد تجاوزه لمرحلة خرافات الجدة.

كما تطرق المشاركون في مناقشة الدراستين إلى المقاييس الفنية والتقنية المسلطة على الكتابات الموجهة للطفل ولاحظوا قصور المفاهيم التقليدية التي يعتمدها المبدعون الذين يمارسون الكتابة لناشئتنا عن مواكبة الحدث ونادوا بمفاهيم عملية موهبية تشد انتباه القارىء الصغير باعتباره طرفا أساسيا في معادلة الكتابة الموجهة له ولم يهملوا الجانب الموسيقي الغنائي في التجارب التي تقوم بها بعض الفرق الموسيقية المحترفة مثل «كورال الاطفال» بصفاقس.

وقد شفعت البحوث المطروحة على بساط الدرس بقراءات شعرية شكلت حلقة أساسية من حلقات المهرجان إذ برز من خلالها النص الشعري المكتوب بمختلف اتجاهاته وأشكاله، وقد لاحظنا في العديد من القصائد تضامن المبدعين التونسيين مع العراق الشقيق في صمود شعبه. وقد ساهم في هذه القراءات الشعرية عدد من شعرائنا المعروفين على الساحة الثقافية نذكر من بينهم الشاعر محمد علي الهاني، والميداني بن صالح، ومحمد الامين الشريف وسوف عبيد والازهر النفطي وعبد الحميد خريف وغيرهم من الشعراء ومن الأصوات الواعدة التي تحتضن تجاربها دور الثقافة بولاية توزر...

ولا يفوتنا، في هذا المجال، أن ننوه باللفتة الكريمة التي غمرت بها السلط الجهوية والمحلية أسرة «آل خريف» إيمانا منها بتوجهات العهد الجديد الذي يحرص على تكريم المبدعين. وقد سلمت شهادة تقديرية للشاعر عبد الحميد خريف نيابة عن المرحوم «مصطفى خريف» وذلك في حفل الاختتام البهيج بنزل «القارة» بتوزر. ونحن نطمح أن تتضافر الجهود كي تصبح دار خريف متحفا ثقافيا وطنيا ومعلما من معالم تراثنا القومي المجيد، وليس ذلك بعزيز على أهل العزم.

ويمكن القول ان هذه الدورة أوفت بوعودها على مستوى التنظيم بما لاحظناه من جدية الدوائر المشرفة على إنجاح هذه التظاهرة الثقافية وخاصة الاستاذ: أحمد الزابي الذي واكب كل جلسات الدورة علاوة على إشرافه لحظة بلحظة على المسائل التنظيمية وأيضا، حضور ممثلي وسائل الاعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية وتغطيتها لفاعليات المهرجان، ولابد من الاشارة إلى الغيابات التي أصبحت حالة مرضية تشكو من وطأتها تظاهراتنا الثقافية.

ومع شكرنا الجزيل لأهالي الجريد على حفاوة الترحاب وحسن الضيافة والهدية اللطيفة التي خصوا بها جميع المشاركين نقترح :

- أن يكون محور الدورة الثانية عشرة لمهرجان الشعر العربي الحديث حول «المسرح الشعري ومدى تأثيره في مدونة الشعر العربي الحديث».

- النقد ومدى مواكبته للحركة الشعرية ببلادنا.

ولا يفوتنا أن نؤكد على مسألة التوثيق لتكون هذه التظاهرة الثقافية الرائدة وما تخللها من محاضرات ومناقشات وقراءات شعرية مرجعا للمهتمين بمجالات الفكر والابداع.

ويعتبر البيان الختامي الذي توج فعاليات الدورة الحادية عشرة لمهرجان «الشعر العربي الحديث بالجريد» لبنة جديدة من لبنات إشعاع هذه التظاهرة الثقافية وإعطائها الصبغة الثقافية والانسانية التي تتميز بها. وقد ركّز هذا البيان حول 7 نقاط عملية هي :

1 ـ على الرغم من أن أدب الطفل هو ثقافة المستقبل فانه لا يزال يحمل إشكالية تكوينه، من هنا نرى ضرورة أن يتمحور المشروع الثقافي المستقبلي حول الطفولة بوصفها المدخل الحقيقي لاكتساب شرعية الانخراط في العصر.

2 ـ إن تحويل أدب الأطفال الى ثقافة مهمشة وهامشية يعني بقاء المجتمع خارج كل فاعلية حقيقية، من هنا ضرورة الاسراع بطرح مشكلات هذا القطاع على بساط النقاش الجدي والعلني.

3 ـ إن خضوع الكتابة للاطفال لمستلزمات النمط الاستهلاكي أي تحويلها إلى مكان للتشويق يستند إلى قاعدة الربح التجاري يعني التلاعب بقيم المجتمع الأساسية وتفريغ الطفولة من مضامينها الانسانية، من هنا نرى ضرورة إلحاق جميع ما يكتب للأطفال بدائرة خاصة تسمى مصلحة ثقافة الطفل يكون لها بشكل مطلق حق التأليف والنشر.

4 ـ نؤكد إصرارنا كشعراء وأدباء على أن يتحول مهرجان الشعر العربي الحديث إلى فضاء شاسع ينفتح على التجربة الشعرية العربية في تلاوينها المتعددة، من هنا نشير إلى ان عملية تدوينه في الدورة القادمة ستظل مطلبا قائما بوصفه المنبر الشعري الاول والوحيد في المغرب العربي.

5 ـ إن النقطة 6 من وثيقة الاهداف الـ 10 للسنة الدولية للطفل 1979 ، وهي ان يكون للطفل كيان ووطن يدفعنا إلى أن نرفض بشكل قاطع محاولة اقتلاع الطفل الفلسطيني من أرضه ونندد بالقمع الصهيوني المتوحش الذي لا قواعد له ولا أصول لأن الطفل الفلسطيني الذي لابد أنه ومنذ 3 سنوات قد بدأ في صياغة النص الغائب في الثقافة العربية والذي ترى أمتنا العربية صورة مستقبلية في مرآته، جدير بأن نصليّ من أجله.

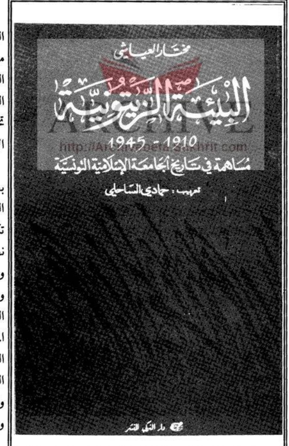
6 ـ إن وثيقة حقوق الطفل الصادرة في منظمة الأمم المتحدة يوم 20 أكتوبر 1990 لا يمكن أن تستثني أي طفل في العالم طالما ان الطفولة واحدة وأن حقوقها واحدة لا تتجزأ. من هذا المنطلق، ندين أي عمل يستهدف حرمان الطفل العراقي من حقوقه الطبيعية في الحياة وفي النمو. إن تجويع أطفال العراق هو خرق لهذه الوثيقة الدولية لهذا يجب ان يرفع مهما كانت الذريعة.

7 ـ إن العراق الذي يقدم نفسه كمؤشر حقيقي للخروج من مأزقنا التاريخي فهو حلم الانسان العربي في الحرية والوحدة واكتساب الوجود والدخول في العصر، من هنا نعلن موقفنا المبدئي الرافض للحضور الأجنبي في منطقة الخليج ولمحاولة إجهاض حلمنا الذي انتظرناه طويلا رغم ان الآلام أصبحت أكبر من أن تحتمل. إن أي ضغط على العراق يستهدف محاصرته مهما كانت التبريرات ومحاولة تركيعه هو اعتداء على حقنا في الحياة وعلى عيون الطفولة المتسعة على آفاق لا تنتهي .

ونلاحظ بأن هذا البيان تمّت تلاوته في حفل اختتام المهرجان دون أن يثير اعتراض أي من المشاركين .

البيئة الزيتونية (1910- 1945)

مساهمة في تاريخ الجامعة الإسلامية التونسية



صدر أخيرا عن دار التركي للنشر كتاب بعنوان «البيئة الزيتونية (1910 - 1945) مساهمة في تاريخ الجامعة الاسلامية التونسية» من تأليف الباحث الجامعي الاستاذ مختار العياشي وتعريب المؤرخ المعروف الاستاذ حمادي الساحلي.

الكتاب : والكتاب هو عبارة عن بحث قيّم أعده المؤلف باللغة الفرنسية لتسليط مزيد الاضواء على تاريخ التعليم بجامع الزيتونة من سنة 1910 إلى سنة 1945 والتعريف بنضال الزيتونيين وفي مقدمتهم الطلبة والنخبة النيرة من المدرسين في سبيل إصلاح التعليم بجامعتهم العريقة بالاضافة إلى مساهمتهم الفعالة في الحركة الوطنية منذ مطلع هذا القرن وكفاحهم من أجل تحرير وطنهم من نير الاستعمار.

وقد اعتمد المؤلف في بحثه مجموعة كبيرة من الوثائق الرسمية التي لم تكن في متناول الباحثين نخص بالذكر منها وثائق وزارة التربية القومية بتونس ووثائق وزارة الخارجية الفرنسية علاوة على الوثائق المحفوظة في أرشيف الدولة التونسية، هذا وسيجد القارىء في القسم الرابع والأخير من الكتاب عدة وثائق هامة محررة رأسا

باللغة العربية أو منقولة عن اللغة الفرنسية وهي وثائق مختلفة الاغراض منها ما يتعلق بمناهج التعليم الزيتوني في مختلف درجاته ومنها ما يتمثل في بعض التقارير المتعلقة بأنشطة الطلبة والمدرسين الزيتونيين في مختلف الميادين التربوية والثقافية والنقابية والسياسية ومن تلك الوثائق توجد وثيقة رسمية على غاية من الأهمية تنشر للمرة الاولى باللغة العربية وهي عبارة عن تقرير مؤرخ في 29 أفريل 1933 يتعلق بموقف رجال الشرع من قضية التجنيس .

والجدير بالملاحظة ان المؤلف حرص على نشر عمله باللغة العربية أولا قبل ان ينشر باللغة الفرنسية وذلك تعميما للفائدة ومساهمة منه في إثراء المكتبة التاريخية التونسية بالمؤلفات العربية القيمة . وقد عهد بتعريبها للاستاذ حمادي الساحلي .

وفي الخلاصة أن كتاب الاستاذ مختار العياشي سيساهم في إثراء المكتبة التاريخية العربية وسيكون مرجعا أساسيا بالنسبة الى كافة المهتمين بتاريخ الحركة الفكرية في بلادنا التونسية خاصة وفي الوطن العربي عامة .

المؤلف : مختار العياشي هو من مواليد 1951 وأصيل قرية الزارات في سواحل مدينة قابس بالجنوب التونسي ـ محرز على الاستاذية في التاريخ من جامعة باريس (1975) وعلى الدكتوراه م . 3 (1979) ـ وهو يدرس بكلية الآداب بمنوبة .

المعرّب : حمادي الساحلي مؤرخ تونسي معروف من مواليد 1928 أصيل تونس العاصمة، من قدماء المدرسة الصادقية، متحصل على الاجازة في التاريخ والجغرافيا ومتخصص في تاريخ تونس المعاصر . نقل عدة مؤلفات من الفرنسية الى العربية نخص بالذكر منها «تاريخ افريقيا في العهد الحفصي» للاستاذ روبار برنشفيك وكتاب «تونس الشهيدة» للزعيم عبد العزيز الثعالبي وكذلك لنفس الشيخ الثعالبي كتاب «روح التحرير في القرآن» ـ كما ألف تاريخ الصحافة الهزلية في تونس وساهم في تحقيق بعض كتب التراث نذكر منها «تاريخ معالم التوحيد» للاستاذ محمد بن الخوجة و «معجز محمد» (الجزء الثاني) للشيخ عبد العزيز الثعالبي وديوان الشيخ ابراهيم الرياحي .